Lotzes Religionsphilosophie.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Licentiatenwürde

der hochwürdigen theologischen

Fakultät in Halle vorgelegt

von

Paul Gese,

Pastor a. D.

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

Tag der mündlichen Prüfung 7. Juli 1915.

Lucka S.-A.

Reinhold Berger.

1916.

Durch Beschluß der hohen Fakaltät vom 7. Juli 1915 ist genehmigt worden, daß nur ein Teil der Arbeit in der vorgeschriebenen Anzahl von Exemplaren als Dissertation eingereicht werde. Die ganze Arbeit, in welcher die zuletzt aufgeworfenen drei Fragen ausführlich beantwortet werden, ist im Verlag der A. Deichert'schen Verlagsbuchhandlung Werner Scholl, Leipzig (Preis Mk. 2.40) erschienen.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1—3
Die Gottesbeweise	4 f.
Die Wechselwirkung	6—10
Die absolute Substanz	11—13
Das Gute	14—17
Kausalität und Teleologie	17—21
Die Willensfreiheit	21—24
Die Persönlichkeit Gottes	24—27
Die Weltschöpfung	27—29
Der Mensch	29—31
Abschluß der religiösen Weltanschauung	31—33
Das Wesen der Religion	33—37
Das Wesen des Christentums	37—41
Allgem. Charakteristik des Lotzeschen Systems	41—48

Literatur.

Lotze, Hermann, Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. 5. Aufl. Leipzig 1909. (M.)

— — Grundzüge der Religionsphilosophie. 3. Aufl. Leipzig 1894. (Rph.)

— — Grundzüge der praktischen Philosophie. 3. Aufl. Leipzig 1899. (pr. Ph.)

— — Grundzüge der Metaphysik. 3. Aufl. Leipzig 1901. (Gr. Met.)

— — System der Philosophie. II. Teil: Metaphysik. Leipzig 1879. (Met/79.)

— — Metaphysik. Leipzig 1841. (Met/41.)

— — Medizinische Psychologie oder Pyhysiologie der Seele. Leipzig 1852. (Med. Ps.)

— — Streitschriften. Leipzig 1857. (Strschr.)

— — Kleine Schriften. Bd. 1—3. Leipzig 1885—92. (Kl. Schr.)

Wentscher, Max, Hermann Lotze. I. Bd. Heidelberg 1913.

— — Lotzes Monismus im „Monismus". 2. Band. Jena 1908.

— — Lotzes Gottesbegriff und dessen metaphysische Begründung. Diss. Halle 1893.

Pfleiderer, E., Lotzes philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen. Berlin 1882.

Falckenberg, R., Hermann Lotze, sein Verhältnis zu Kant und Hegel. Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik. Bd. 120. 1912.

— — Herm. Lotze. I. Teil: Das Leben und die Entstehung d. Schriften nach d. Briefen. Stuttgart 1901.

Caspari, O., Herm. Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. Breslau 1894.

v. Hartmann, Ed. Lotzes Philosophie. Leipzig 1888.

Kronenberg, M., Moderne Philosophen. München 1898.

Neuendorf, Edm., Lotzes Kausalitätslehre. Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik. Bd. 115.

— — Anmerkungen zu Lotzes Weltanschauung. Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik. Bd. 121.

Veeck, O., Lotzes Religionsphilosophie. Prot. Kirchenzeitung. 1892.

v. Schultheß, G., Die religionsphilos. Grundgedanken Lotzes. Theol. Zeitschr. aus d. Schweiz. 1885.

Achelis, T., Lotzes Philosophie. Vierteljahrschrift für wissenschaftl. Philosophie. 1882. Bd. I.

Pape, Georg, Lotzes religiöse Weltanschauung. Diss. Erlangen 1899.

Bartels, Fr., Lotzes religionsphilos. Gedanken im Lichte der göttlichen Offenbarung. Hannover 1884.

Reinhardt, Ernst, Lotzes Stellung zur Offenbarung. Diss. Erlangen 1897.

Sommer, Hugo, Die Lotzesche Philosophie u. ihre Bedeutung für das geistige Leben der Gegenwart. Preuß. Jahrbücher. 1875.

— — Preuß. Jahrbücher. 1881.

Schäfer, Fritz, Lotzes Lehre vom Absoluten. Diss. Erlangen 1895.

Lohan, Max, Die Gottesidee Lotzes. Diss. Marburg 1888.

Kalweit, P., Die praktische Begründung des Gottesbegriffs bei Lotze. Diss. Jena 1800.

Simon, Th., Darstellung der Seinslehre Lotzes in ihrem Verhältnis zu der Herbarts. Diss. Leipzig 1893.

Mandl, S., Kritische Beiträge zur Metaphysik Lotzes. Diss. Bern 1895.

Müller, Adolf, Die Behandlung der Hauptprobleme der Metaphysik bei Lotze. Archiv für system. Philos. Bd. 7. 1901.

Schwedler, Die Lehre von der Beseeltheit der Atome bei Lotze. Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik. Bd. 120. 1902.

Krestoff, Kresto, Lotzes metaphysischer Seelenbegriff. Diss. Halle 1890.

Wahn, Joh., Kritik der Lehre Lotzes von der menschl. Wahlfreiheit. Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik. Bd. 94. 1888.

Tuch, Ernst, Lotzes Stellung zum Occasionalismus. Diss. Berlin 1897.

Chelius, Franz, Lotzes Wertlehre. Diss. Erlangen 1904.

Weidel, Karl, Mechanismus und Teleologie in der Philosophie Lotzes. Archiv. f. Philos. Bd. 9. 1905.

Heumann, G., Das Verhältnis des Ewigen und Historischen in der Religionsphilosophie Kants u. Lotzes. Diss. Erlangen 1898.

Misch, Georg, Einleitung zu Lotzes Logik. Philos. Bibliothek. Bd. 141. Leipzig 1912.

Krohn, A., Zur Erinnerung an H. Lotze. Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik. Bd. 81. S. 56 ff.

Baumann Z. Gedächtnis Lotzes. Philos. Monatsheft. Bd. 17. S. 618 ff

Während Kant und Hegel ihre Zeit beherrschten und einen mächtigen Einfluß auf die Entwicklung der neuern protestantischen Theologie ausübten, welcher bis in die Gegenwart hineinreicht, hat Lotze in der theologischen Arbeit des vergangenen Jahrhunderts nur wenige Spuren hinterlassen. Eine zusammenhängende Darstellung seiner religionsphilosophischen Anschauungen, welche seiner Bedeutung gerecht wird, besitzen wir von theologischer Seite nicht, und in der 24bändigen dritten vermehrten und verbesserten Auflage der Realenzyklopädie für protestantische Theologie, begründet von Herzog, fortgeführt von Hauck, wird sein Name im Ganzen zwar zwölfmal erwähnt und auch sonst wohl in der theologischen Literatur hier und da zitiert, aber eine Würdigung seiner Lehre im Ganzen vermissen wir. Dieses Ignorieren eines hervorragenden Philosophen, welcher seine Lebensaufgabe darin erblickte, den Materialismus zu überwinden und einen sittlich-religiös orientierten Idealismus zu begründen, muß Befremden erregen und zwar um so mehr, als Lotze der Kirchenlehre weit näher gekommen ist als Kant und Hegel, ja selbst als Schleiermacher.

Die Erklärung für diese Teilnahmslosigkeit, mit welcher man an Lotze vorüberging, finden wir zum Teil darin, daß er selber seine religionsphilosophischen Anschauungen, wenn wir von den nach seinem Tode herausgegebenen Grundzügen der Religionsphilosophie nach Diktaten aus seinen Vorlesungen absehen, nicht im Zusammenhange entwickelt hat. Es ist ihm nicht mehr vergönnt gewesen, den dritten Teil seines Systems der Philosophie, welcher auch die Re-

ligionsphilosophie enthalten sollte, in Angriff zu nehmen. Zum Teil mag auch in dem Aufkommen des Neukantianismus, welchem Lotze den Vorwurf machte, daß er immer nur „mit Präludien und Vorarbeiten sich aufhalte" und „das Messer bloß wetze, anstatt es anzusetzen", der Grund dafür zu suchen sein. Man hielt es für geratener, die Voraussetzungen einer mechanistischen Weltauffassung zu kritisieren, als positive Arbeit zu leisten und den Versuch zu wagen, für einen lückenlosen Mechanismus auch in einer religiösen Weltanschauung Raum zu schaffen und so den berechtigten Ansprüchen des Empirismus ebenso wie den idealen Faktoren unsres Wesens gleichmäßig Rechnung zu tragen.

Lotze hat es selber gefühlt, daß er ein einsamer Denker sei und auch wohl immer bleiben werde. An L. Strümpell in Leipzig, welcher für das Sommersemester 1872 eine Vorlesung über seine Philosophie angekündigt hatte, schreibt er unter dem 18. März dess. Js.: „Ich muß leider gestehen, daß ich bisher durch keine systematische Darstellung es leicht gemacht habe, sich auch nur in den Gedanken zurecht zu finden, über die ich mit mir einig bin, geschweige denn in denen, über die ich mir gestehen muß noch immer zu schwanken". Seinem Verleger Hirzel bemerkt er unter dem 5. Januar 1852: „Es hat ohne Zweifel sein Gutes für einen Schriftsteller, so unabhängig zu sein wie ich und keiner Koterie, keiner Schule zu dienen; aber es ist sehr fraglich, ob die Wirksamkeit, die man auf diesem Wege erwirbt, in unsrer Zeit der Assoziationen und Theorien auf Aktien der darauf verwandten Mühe entspricht". Und in einem Briefe an denselben vom 3. Mai 1856 lesen wir: „Ich glaube, daß das Buch (gemeint ist Mikrokosmus, I. Teil) entweder nichts wirkt, oder daß man lange zu ihm zurückkehren kann, ebenso wie man Herders Ideen oder Humboldts Kosmos lange gelesen hat und lesen wird, obgleich beide sich nicht absichtlich von ephemeren Spezialitäten zurückgehalten haben".

Wir möchten dem zweiten Gliede des letzten disjunktiven Satzes zustimmen und wünschen, daß man noch lange zu Lotze zurückkehren möge, obgleich er es uns „nicht leicht gemacht" hat, in seine Philosophie einzudringen; denn eine eingehende Beschäftigung mit ihr ist fruchtbringend nicht bloß für den Naturforscher, welcher, wie Hertwig, Zeit- und Streitfragen der Biologie II 1897, rühmend hervorhebt, die heute allgemein anerkannten Prinzipien der Biologie schon 50 Jahre früher von Lotze vertreten und mit aller wünschenswerten Konsequenz durchgeführt findet; auch nicht bloß für den Philosophen von Fach, für welchen die eigenartige Auffassung und Behandlung metaphysischer Probleme, durch die sich Lotze eine bleibende Stelle in der Geschichte der Philosophie erworben hat, von besonderm Interesse ist; sondern auch für den Theologen. Denn der energische Versuch, welchen unser Philosoph gemacht hat, um Glauben und Wissen mit einander zu versöhnen, bleibt beachtenswert, und die Auseinandersetzung mit der von ihm gefundenen Lösung kein überflüssiges Unternehmen. Unter der Voraussetzung nämlich, welche Lotze mit der gesamten Naturwissenschaft teilt, daß alles Geschehen in der Welt streng mechanisch-kausal zu erklären sei, ist die Frage, wie dann noch von Sittlichkeit und Religion die Rede sein könne, ein ernstes und schweres Problem; und je mehr jene Überzeugung weit über die Kreise der Fachgelehrten hinaus durchdringt und das gesamte moderne Denken zu beherrschen beginnt, desto mehr müssen auch diejenigen, denen die wissenschaftliche Fundamentierung einer sittlich-religiösen Weltanschauung am Herzen liegt, sich aufgefordert fühlen, in die Lotzesche Gedankenwelt einzudringen und die Resultate seines Nachdenkens einer erneuten Prüfung zu unterwerfen.

Wir versuchen im Folgenden die religionsphilosophischen Anschauungen Lotzes im Zusammenhang darzustellen, zunächst ohne Einmischung eigenen Urteils, um dann erst zur Beurteilung des Dargestellten überzugehen.

I. Darstellung.

Die Gottesbeweise.

Die Beweise für das Dasein Gottes sind sämtlich gescheitert.

Der ontologische Beweis setzt das zu Beweisende schon voraus. Es ist zweifellos richtig, daß, wenn man den Begriff des höchsten Wesens, quo maius cogitari nequit, denkt, das Prädikat der Wirklichkeit in diesen Begriff mit eingeschlossen werden muß; aber keineswegs ist damit erwiesen, daß einem solchen Begriff, den wir uns bilden, in der Tat auch eine von unsern Gedanken unabhängige Wirklichkeit entsprechen müsse. Im ontologischen Beweis offenbart sich die Sehnsucht nach dem Ewigen; er enthält das religiöse Axiom, daß „der höchste Wert und die Wirklichkeit notwendig zusammengehören" (Rph. § 7 und 8. M. III 581).

Der kosmologische Beweis kann den Welturheber nicht als geistige Persönlichkeit nachweisen. Er gelangt überhaupt nicht einmal zu dem Begriff eines einzigen Realen als letzter Weltursache, sondern erbringt höchstens den Nachweis eines letzten Unbedingten, welches ebensowohl viele reale Elemente, vielleicht gar materielle Atome, sein könnten, durch deren zusammentreffende Bewegung die Welt entstanden sei. Außerdem arbeitet dieser Beweis e contingentia mundi mit der Zweideutigkeit des Begriffes „zufällig", welcher teils das durch eine Zweckerfüllung nicht Beabsichtigte oder das durch einen Gattungstypus nicht geforderte Akzidentielle bedeutet, teils auch

zu einer bloßen Wertbestimmung geworden ist für das, was zu einer Wirklichkeit nicht berechtigt erscheint, sowie auch mit der Zweideutigkeit des Begriffs „notwendig", welcher teils das logisch Begründete, bezw. kausal Verursachte, teils das in seiner reinen Tatsächlichkeit von uns Anerkannte bedeutet. „Gehen wir vom Zufälligen zum Notwendigen zurück, so finden wir nicht ein Unbedingtes als Schlußglied; gehen wir vom Zufälligen zum Unbedingten, so können wir niemals auf ein Notwendiges kommen" (Rph. § 9—11. M. III 554 ff.).

Der teleologische Beweis ist unzulänglich, weil sich nicht dartun läßt, daß der tatsächlich vorliegende Weltlauf nur als Verwirklichung eines Zweckes, nicht aber als unvermeidliche Folge schlechthin gegebener Elemente und ihrer bloß tatsächlich vorhandenen Verbindungen begreiflich sei. Er wird außerdem durch die Schwierigkeit gedrückt, die mancherlei Zweckwidrigkeiten, Übel und Leiden nicht erklären zu können. Nichts hindert uns daran, in das ursprünglich Gegebene auch das Harmonievolle und Zweckmäßige als gegebene Tatsache einzuschließen. Wollen wir es aber nicht tun, sondern eine äußere Macht voraussetzen, welche auf einen gegebenen Stoff ordnend einwirkt, so müßte sie sich nicht bloß derselben mechanisch-kausalen Mittel bedienen, welche in dem natürlichen Weltlauf zur Anwendung kommen, sondern sie würde auch nicht einmal der Weltschöpfer, sondern nur der Weltordner sein, dem der gegebene Stoff Widerstände entgegensetzt (Rph. § 12—18. M. III 557 ff.).

Ein extramundaner, persönlicher Gott kann durch Vernunftgründe nicht erschlossen werden. Aber wenn man nur weniger hätte beweisen wollen, so hätte man mehr erreicht; denn jedes „noch so ärmliche Beispiel von Wechselwirkung" belehrt uns darüber, daß die Einzeldinge als modi in einer allumfassenden Substanz enthalten sind.

Die Wechselwirkung.

Dinge, welche so selbständig neben einander koexistieren, daß sie einander nichts angehen, wie die Herbartschen Realen, können unmöglich ihr Tun und Leiden gegenseitig bedingen. Wären sie so völlig unvergleichbar und inkommensurabel, wie rot und süß, so könnten sie auch nicht auf einander wirken. Wie zwei Vorstellungen nur dann sich gegenseitig beeinflussen können, wenn sie in einer Seele beisammen sind, so ist ein kausales Geschehen zwischen den Dingen auch nur dann denkbar, wenn sie in einem gemeinsamen Urgrunde befaßt sind, wie schon Spinoza bemerkt: Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest (Ethik I prop. 3). Indem nun das Ding A die wechselnden Zustände a_1 a_2 a_3 . . . erzeugt, wird dadurch zugleich M (= terminus medius, welcher A und B in sich enthält oder verallgemeinert: das Absolute als die substantielle Wesensgemeinschaft aller Dinge) verändert. Die hierdurch entstandene Störung des M wird dadurch wieder kompensiert, daß es in B die korrespondierenden Zustände b_1 b_2 b_3 . . . hervorruft. In der substantiellen Wesensgemeinschaft aller Dinge liegt es demnach begründet, daß die Zustände des einen die Veranlassungen der Veränderungen des andern sind, und das scheinbar transeunte Wirken von A auf B ist in Wirklichkeit ein immanentes Wirken des M auf sich selbst. In dem Unendlichen als dem einheitlichen Weltgrunde wurzelt aller Wirkungszusammenhang der Dinge (Met/79 S. 140. M. III 485. Rph. § 25—28).

Wir wählen ein Beispiel und führen zugleich den vorstehenden Grundgedanken Lotzes weiter aus.

Eine Billardkugel A, welche sich bewegt, stößt auf eine andere B. A steht still, B setzt sich in Bewegung. Wie ist dieser Vorgang zu erklären? Man sagt: A habe seine Bewegung an B ab-

gegeben, oder eine Kraft sei von A auf B übergegangen. Aber wie kann eine Kraft, welche der Zustand eines Dinges ist, sich von dem Dinge ablösen, einen Augenblick im Leeren schweben als niemandes Zustand, um dann der Zustand von B zu werden? (M. I 426). Es gibt doch keine Bewegung ohne ein Bewegtes. Es hilft auch nichts, daß man sagt, die bewegten Atome von A seien in B, und die ruhenden Atome von B seien in A gleichsam hineingekrochen, sondern es bleibt einstweilen nur die Erklärung übrig, daß B die Bewegung, welche sein eigener Zustand ist, auch in eigener Kraft erzeugt. Ein Hauptmann kommandiert: Bataillon marsch! und alle Soldaten heben das linke Bein in die Höhe. Sie tun es in eigener Kraft; aber das Kommandowort war die Veranlassung, aus welcher sich das Bataillon in Bewegung setzte. Ebenso ist auch der Zusammenstoß von A und B das Signal für B, sich zu bewegen. Dazu mußte aber auch B es spüren und merken, wann die Veranlassung dazu gegeben sei, oder mit andern Worten: A muß bereits auf B einen Eindruck gemacht oder gewirkt haben, damit letzteres imstande sei, in sich einen neuen Zustand hervorzubringen (Rph. § 23).

Nun ist es zwar auch denkbar, daß die Zustände von A a_1 a_2 a_3 . . . mit den Zuständen von B b_1 b_2 b_3 . . . parallel laufen, ohne daß A und B von einander leiden; denn was die Erfahrung uns zeigt, ist lediglich das gleichzeitige Zusammentreffen von a_1 mit b_1 oder von a_2 mit b_2 usw. Jedesmal wenn die Sonne aufgeht, wird der Stein warm; aber er leidet nichts von der Sonne, sondern erzeugt die Wärme aus sich selbst gleichzeitig mit dem Aufgang der Sonne. Eine solche prästabilierte Harmonie ist möglich; aber doch nur dann, wenn der ganze Weltlauf prädeterminiert ist. Es muß eine vorausbestimmte, streng geordnete Entwicklungsgeschwindigkeit angenommen werden, dergestalt daß, wenn A sich nach verschiedenen Phasen in a_n verwandelt, B in genau derselben Zeit seine Entwicklung bis b_n durchgemacht haben muß, sodaß

a_n und b_n zur Erzielung eines gemeinschaftlichen Resultats zusammentreffen. Alle Freiheit ist da aufgehoben, alle Einwirkungsmöglichkeit auf die Natur durch den Willen ausgeschlossen (Met/79 S. 128 M. III 485). Die Erfahrung nötigt uns aber keineswegs zu dieser unerträglichen Annahme. Sie zeigt uns nur das beständige Zusammentreffen von a_1 mit b_1. Ob aber a_1 eintrifft, oder in welcher Reihenfolge die Prozesse auf einander folgen, hängt von andern Umständen ab. Vorzuziehen ist daher der Occasionalismus eines Geulinx, welcher eine beständige Assistenz Gottes statuiert, vermöge deren dieses höchste, alles beherrschende Wesen jeden Augenblick mit den Einzeldingen in Konnex tritt und selbst die Wirkungen hervorruft. Allein zu dem Zwecke müßte die Zustandsveränderung von A dem alsbald in Aktion tretenden Gotte bemerkbar werden, damit er sofort die entsprechende Zustandsveränderung in B hervorrufen kann, und statt der einen zu erklärenden Wirkung hätten wir zwei unerklärte.

Jede Überleitung einer Wirkung, jedes Geschehen zwischen den Dingen muß ausgeschaltet werden. Damit Vorstellungen und Gefühle sich gegenseitig beeinflussen können, müssen sie Zustände ein und derselben Seele sein. Wenn eine Vorstellung sich ändert, so ist diese Veränderung zugleich eine Veränderung der Seele, welche gleichwohl mit sich identisch bleibt. Der Identität der vorstellenden Seele entspricht die Einheit des die Vielen in sich hegenden Absoluten. Wenn nun in dem Einzelwesen A der Zustand a_1 entsteht, so ist dies a_1 sofort auch ein Zustand des M oder des Absoluten. Es braucht nicht etwa durch irgend eine Vermittlung bis zu M fortgepflanzt zu werden; denn da A nichts anderes ist als ein Teil von M, so ist jeder Zustand des A zugleich einer des M. Nun ist aber M eine mit sich identische Größe, so daß in ihm keine Änderung a_1 stattfinden kann, ohne daß M eine kompensierende Änderung b_1 hinzuerzeugt, welche mit a_1 zusammengenommen wieder einen mit der ursprünglichen

Natur des M übereinstimmenden Gesamtzustand herstellt. (Gr. Met. § 38).

Daneben muß nun aber auch angenommen werden, daß A und B von einander leiden. Wenn die Veränderungen von A die wirksamen Gründe der Veränderungen von B sein sollen, so muß B von A affiziert sein. B merkt die Veränderung von A und antwortet darauf. Es findet also ein seelisches Geschehen zwischen beiden Einzelwesen statt. (Kl. Schr. III S. 342 ff). a_1, der Bewegungszustand von A, welcher zugleich dessen Gefühlszustand ist, bewirkt einen Gefühlszustand von B, welcher sich in seinem Bewegungszustande b_1 äußert. Denn die Dinge sind beseelt, sie stehen nicht bloß in Beziehungen zu einander, sondern sie leiden auch von diesen Beziehungen, und B spürt es, wenn es auf die Bewegung von A mit einer Reaktion antworten soll. (Met/84 S. 61).

Aber wenn wir auch die Wechselwirkung als ein seelisches Geschehen fassen in der Art, wie in unsrer Seele die Vorstellungen einander hervorrufen, begrenzen und hemmen, so fragt es sich nun doch, wie der Gefühlszustand von A einen Gefühlszustand von B, welcher in seiner Bewegung äußerlich in Erscheinung tritt, hervorzurufen vermag. Das ist aber nur möglich, wenn A und B trotz ihres eigenen Innenlebens und ihrer relativen Selbständigkeit in demselben absoluten Subjekt beisammen sind, wie auch Vorstellungen nur dann auf einander zu wirken vermögen, wenn sie Vorstellungen desselben Subjekts sind. Wären die Dinge nur für sich, ganz selbständig gegen einander und von einander maßlos verschieden und unvergleichbar, so würden sie auch in ihrer starren, beziehungslosen Selbständigkeit nichts von einander leiden können. (M. III 472). Aber sie sind „lebendige Teile des lebendigen Einen" und modi einer unendlichen Substanz, welcher gegenüber sie eine unselbständige Existenz besitzen (M. I 424). Demnach ist die Zustandsveränderung von A zugleich eine Zustandsveränderung von M oder der absoluten

Substanz. Indem A in den Zustand a_2 eintritt, wird M in seinem Gleichgewicht gestört. Nun ist aber M nichts Wechselndes, das heute dieses und morgen jenes bedeuten könnte, sondern der einheitliche, immer mit sich selbst identische Weltgrund, welcher wie ein algebraischer Ausdruck infolge der Veränderung des einen Gliedes die des andern nach sich zieht. Angenommen, es sei $M = A + B + C + R$ (= Rest), und A verändere sich in $A + 1$, so muß auch, damit M denselben Wert behalte, B die entsprechende Veränderung in $B - 1$ erleiden, so daß wir die Gleichung erhalten würden: $M = (A + 1) + (B - 1) + C + R$. Denn die Summe des Wirklichen muß „als eine geschlossene Formel vorgestellt werden, deren jedes Glied die Summe aller andern zu einem vollständigen Ausdruck des gemeinsamen Grundes aller ergänzt" (M. II 47). Durch den Wechsel der Zustände in A wird M alteriert, und damit die identische Weltformel für M wieder herauskommt, erfährt auch B die entsprechenden Zustandsveränderungen. Das gestörte Gleichgewicht wird durch die kompensierende Tätigkeit des gemeinsamen Weltgrundes, in dem alle Dinge befaßt sind, wiederhergestellt. Es braucht also keine Kraft von A auf B überzuspringen, sondern da alles Endliche nur ein Geschöpf der schaffenden Kraft des Absoluten ist, so ist es dieselbe Kraft, welche in A und B wirksam ist und in beiden die korrespondierenden Zustände erzeugt. „Die Ereignisse in der Welt geschehen nicht im Leeren, so daß zwischen zwei Wesen, die auf einander wirken, nichts vorhanden zu sein brauchte, und die Wirkung vom Einen zum Andern überschreitend sich nur zwischen den Seienden befände; sie würden in dem Nichts verschwinden, wenn nicht der Zwischenraum beider endlichen Wesen durch die Allgegenwart dessen ausgefüllt würde, aus dessen schöpferischer Kraft sie hervorgingen. Keine Wirkung in der Welt geht deshalb vom einen Objekt zum andern über, ohne in dem Übergang zunächst auf den allgemeinen Weltgrund zurückzugehen, der beide verknüpft" (Med. Ps. S. 166).

Die absolute Substanz.

Das für die Religionsphilosophie wichtigste Resultat, welches sich aus der Thatsache der Wechselwirkung aller Dinge ergibt, ist dieses: Es gibt eine unendliche Substanz, welche alles Endliche in sich befaßt. Aber damit ist über die Natur des Absoluten noch nichts ausgesagt. Es könnte auch Materie sein oder der blinde Urwille Schopenhauers oder das Unbewußte Hartmanns oder die moralische Weltordnung Fichtes oder die Identität des Realen und Idealen oder noch etwas anderes. Erst weitere Überlegungen führen uns dazu, das innere Wesen des Absoluten näher zu bestimmen.

Wenn das Ding A der Reihe nach in die Zustände a_1 a_2 a_3 . . . übergeht, was hindert uns daran, die verschiedenen Zustände für besondere, für sich existierende Dinge zu erklären, welche sich in der Wirklichkeit einander ablösen? Das Wasser gefriert und verdampft. Ist das Tropfbar-Flüssige, das Luftförmige und das Feste noch ein und dasselbe Ding, oder sind es drei verschiedene Dinge? Freilich wird das Wasser zu Eis, aber nicht zu Eisen oder Blei. Es ist nur eine ganz bestimmte Reihe von Zuständen, in denen es sich auswirkt. A entwickelt die Zustände a_1 a_2 a_3 . . .; aber es fällt niemals aus dieser ein für alle Mal festgelegten Reihe heraus, um in die Reihe b_1 b_2 b_3 . . . überzuspringen. Die Natur des Seienden, das Was oder Wesen der Dinge besteht in einer Regel, welche die Vielheit der Erscheinungen zu einer Einheit verknüpft. „Dinge sind das verwirklichte individuelle Gesetz ihres Verhaltens“ (Met/84 S. 79). — Nun bestehen Gesetze nicht für sich; sie sind kein im Leeren schwebendes Netz von Beziehungen ohne Bezogenes, so daß die Wirklichkeit hinterher käme, um sich in die Maschen dieses Netzes einfangen zu lassen, sondern sie sind die wirkende Natur der Dinge selbst und der von uns begrifflich formulierte Ausdruck ihres Ver-

haltens. Demnach kann ein Ding nur dann ein Ding sein, wenn es nicht bloß uns als Einheit erscheint, indem wir seine wechselnden Zustände unter einem Gesetz begrifflich zusammenfassen, sondern wenn es sich auch selbst als Einheit erfaßt. Das einzige Beispiel aber, an dem uns deutlich wird, wie ein Ding im Wechsel seiner Zustände noch die Einheit seines Wesens bewahren kann, ist die Seele, welche sich ihrer Empfindungen als der von ihr unabtrennbaren Zustände bewußt wird (Rph. § 35) oder das Ich, welches sich von allen seinen Vorstellungen unterscheidet und doch in ihnen allen als mit sich selbst identische Substanz enthalten ist. Die Behauptung der Einheit in der Mannigfaltigkeit, oder wie Leibniz sich ausdrückt: repraesentatio multitudinis in unitate, compositi in simplici ist nur einem seelischen Wesen möglich, welches das Vielfältige der Momente seines Lebens in der Einheitsfunktion des Bewußtseins erfaßt (M. III 522). „Geistigkeit ist die einzig mögliche Form der Realität". Nur wenn die Dinge an der geistigen Natur teilnehmen, um sich selbst als Einheiten ihren wechselnden Zuständen entgegensetzen zu können, gibt es reale Dinge, welche im Wechsel ihrer Zustände beharren. Ihre Geistigkeit ist das zusammenhaltende Band. Dinge sind beseelte Wesen, nicht bloß Mittel für anderes, sondern Wesen, welche — wenn auch in verschiedenen Graden — ihr Fürsichsein haben und genießen (Met. S. 186. M. III 517).

Auch der Weltgrund, in dem die Dinge befaßt sind, ist geistiger Natur; denn indem das M in die Zustände m_1 m_2 m_3 ... übergeht, würde es in drei verschiedene, zeitlich aufeinanderfolgende Welten zerfallen, wenn es sich nicht als Einheit erfassen würde. In jedem Augenblick würde eine Welt zu Grunde gehen, um einer neuen Welt Platz zu machen. Weltphase würde auf Weltphase folgen in zeitlicher Sukzession, aber ohne innern Zusammenhang, wie abgerissene Fäden an einander gelegt. Würden wir in jedem Augenblick die Erinnerung an den vorhergehenden verlieren, so würde unser Geist nicht mehr

eine sich ändernde Einheit, nicht eine Substanz sein, welche im Wechsel beharrt, sondern das Ich von heute und das Ich von gestern wären zwei verschiedene Iche. Nur wenn ein umfassendes Bewußtsein da ist, welches die zeitlich aufeinander folgenden Veränderungen als seine eigenen Zustände perzipiert, kann von der Einheit eines Wesens die Rede sein. Ebenso muß auch die Weltsubstanz das Bewußtsein ihrer Einheit haben, wenn es wirklich eine sich ändernde Einheit sein und nicht in eine Reihe von Existenzen auseinander fallen soll, welche sich in der Wirklichkeit nach einem bestimmten Gesetz ablösen. Die einheitliche Weltsubstanz kann nur als das Fürsichsein eines lebendigen Wesens gedacht werden. Das Absolute ist geistiger Natur; denn „nur der lebendige Geist ist und nichts vor ihm oder außer ihm." (M. III 548. Met/79 S. 189).

Von der geistigen Weltsubstanz lösen sich in verschiedenen Graden des Fürsichseins die Dinge ab „als lebendige Teile des lebendig Einen" und bleiben doch in ihr enthalten; denn „das Seiende ist nur das, was durch den Zusammenhang der Dinge gesetzt wird; das allein ist das Nichtseiende, was außerhalb dieses Zusammenhangs gedacht wird" (Met/41 S. 94). Obwohl sich selbst besitzend und genießend, in verschiedenen Abstufungen beseelt und zur Selbständigkeit gelangt (M. I 484), bleiben die Dinge doch von der unendlichen Substanz umschlossen als seine „innerlich gehegten Teile", als „Aktionen des Einen Weltgrundes, welche von ihm stets gleichförmig unterhalten werden" (Met/79. S. 381). Durch immanente Produktion des Unendlichen erlangen die Dinge wirklich in verschiedenen Stufen der Vollkommenheit diejenige Selbstheit, durch welche sie das werden, was wir ein Reales nennen. (M. III 536).

Das Gute.

Das Ergebnis der bisherigen Untersuchung ist: alle Realität ist Geistigkeit; die absolute Weltsubstanz ist absoluter Geist. Aber dieser philosophische Gottesbegriff ist noch nicht derjenige, welchen die Religion braucht. Erst weitere Überlegungen werden uns dem Ziele näher führen, einen solchen Gottesbegriff zu gewinnen, welcher auch das religiöse Gemüt befriedigt.

Das bloße Dasein nämlich, welches nur da ist, um zu sein und weiter keinen Zweck hat, besitzt auch keinen Rechtstitel für sein Dasein. Es ist wertlos, sinnlos, die pure Bedeutungslosigkeit, das existierende Nichts. Es geht nichts damit verloren, wenn es aus der Existenz verschwindet; denn es war auch nichts damit gewonnen, als es in die Existenz eintrat. Auf die bloße Herstellung äußerer Tatbestände konnte es bei der Weltschöpfung nicht ankommen; denn daran war nichts gelegen; sondern nur dann hatte es einen Sinn, eine Welt zu schaffen, — wenn dadurch Güter realisiert wurden, welche zum Genuß endlicher Geister bestimmt waren. „Nicht das Gleichgültige ist, sondern das durch einen Wert Bestimmte. Das Seiende steht nicht auf eigenen Füßen, sondern Form und Wert seines Daseins erhält es allein von dem, was um seines innern Wertes willen sein soll, dessen Dasein anzunehmen wir nicht durch irgend eine Forderung der Erfahrung, sondern zugleich durch die Würde seines eigenen Inhalts aufgefordert werden". (Kl. Schr. II 175). Es gibt nur einen Grund alles Seins, und dieser liegt nicht im Bedeutungslosen oder bloß Tatsächlichen, sondern im Wertvollen.

Wertvoll ist an und für sich nichts durch seine bloße Existenz, weder ein Ding, noch ein Verhältnis, noch irgend eine noch so sinnvolle Idee, sondern ein Wert kommt erst dadurch zustande, daß wir auf etwas mit Lust reagieren. Abgesehen von den genießenden Subjekten gibt es keine Werte. Trotzdem wohnt den Dingen die

Fähigkeit, Lust zu erzeugen, und die Würdigkeit, Beifall nicht bloß zu finden, sondern zu verdienen, schon inne, noch bevor ein Subjekt da ist, welches zu ihrem Genusse kommt. Dieser in den Dingen vorbereitete Wert wird durch das genießende Subjekt realisiert, etwa wie die Münzen infolge ihres Metallgehalts zu Wertobjekten prädisponiert und in ihrem Wertcharakter objektiv gegen einander abgestuft sind, aber wirklichen Wert erst dadurch erlangen, daß sie kursieren. Die genießenden Subjekte verhelfen den Werten erst zu ihrem psychischen Dasein. Sie sind das Mittel, durch welches die latenten Werte gleichsam wie Funken aus dem Stein herausgeschlagen werden, oder an dem sich der objektive Wertcharakter der Dinge bezeugt. Die Wertgefühle werden demnach nicht von unsrer Willkür geschaffen, sondern sind der Reflex der den Dingen objektiv inne wohnenden Würdigkeit. „Von dem eigenen Wert der Dinge werden wir bezwungen; er wird durch die Lust nur anerkannt". Auf diesem scheinbar rein subjektiven Gebiet der Lust und Unlust gibt es also Objektivität und allgemein giltige Wahrheit. Gleichviel, ob die Dinge uns gefallen oder nicht, so erheben sie doch je nach den mannigfach abgestuften Graden der ihnen immanenten Wertqualität und Genußfähigkeit den Anspruch, gefallen zu müssen, und vollends ist das Höchste, das wir werten, eine von unsrer Willkür unabhängige Größe, welche uns zwingt, seine Hoheit im Fühlen und Handeln anzuerkennen.

Um ihrer innern Würdigkeit willen sind die Dinge da. Sie müssen sich ihr Dasein erst verdienen durch ihre Fähigkeit, als ein Gut gefühlt, geschätzt und genossen zu werden. Abzuweisen ist nicht bloß die Behauptung eines blinden, sinnlosen Seins, sondern auch jener „nüchterne und zugleich furchtbare Aberglaube", welcher in der Verehrung für Tatsachen und Formen aufgeht und in der Entwicklung einer Idee den tiefsten Sinn der Welt erblickt. (M. III 44). Was bloß denkbar ist, ohne durch die innere Würdigkeit seines

Inhalts die Anerkennung seiner Giltigkeit zu erringen, ist von der Existenz ausgeschlossen (M. I 274). Denn „außer dem Denkunmöglichen ist auch das Absurde unmöglich, d. h. dasjenige, was ohne logische Widersprüche einzuschließen, doch den ästhetischen oder ethischen Voraussetzungen sich nicht einfügen läßt" (Kl. Schr. III 63). „Das wahrhaft Seiende kann nur das sein, was um seines Inhalts willen sich als das Seinsollende ausweist" (Met/41 S. 119). Das Gute ist der Grund und Inhalt alles Seins und Geschehens. Es trägt in sich selbst um seines einleuchtenden unbedingten Wertes willen die Rechtfertigung seiner Existenz. „Als das wahrhaft Wirkliche, das, was in allem Erscheinenden das Seiende ist, kann das Gute nicht ein nur unwirklicher Gedanke des Geistes sein, sondern besitzt im höchsten Maße jene übergreifende Giltigkeit, auch außerhalb des denkenden Geistes das an und für sich Seiende zu sein" (Met/41 S. 6).

Diese überragende Bedeutung des Guten verändert den Weltanblick ganz und gar. Denn nun ist es klar: es war kein Zufall, daß die Welt entstand, auch keine logische Notwendigkeit, noch die dialektische Selbstbewegung der Idee, sondern die sich selbst mitteilende Liebe, welche die Seligkeit aller Geschöpfe will. Und der Weltlauf ist kein sinnloses Spiel von Kräften, sondern der bedeutungsvolle Prozeß zur Realisierung des Guten und zur Vermehrung von Gütern, welche von persönlichen Geistern geschätzt, gefühlt und genossen werden. Die Welt der Werte und die des Seins ist dieselbe Welt, welche uns nur in verschiedenem Lichte erscheint, je nachdem wir sie mit dem Verstande kausal erklären, oder mit dem Gemüte teleologisch auffassen, deuten und schätzen.

Von je her hat der religiöse Glaube das oberste Prinzip der Seinswelt mit dem der Wertewelt identifiziert. „Die metaphysischen Eigenschaften Gottes (Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht) bestimmen ihn als den Grund aller Wirklichkeit des Endlichen, während die ethischen Eigenschaften (Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit) dem Ver-

langen genügen, in dem höchst Wirklichen zugleich auch das höchst Wertvolle wiederzufinden. (M. III. 563). Zwar läßt sich der teleologische Idealismus, nach welchem in dem Guten, mit dem sich unbedingte Wertschätzung verbindet, der einzig zureichende Grund der Wirklichkeit liegt, sowie auch das letzte Ziel, dem die Weltentwicklung nach einem einheitlichen göttlichen Plane zustrebt, nicht mit logischer Stringenz beweisen. Für unsre menschliche Vernunft scheidet sich die Welt der Werte von der Welt der Gestalten (M. I 447). Aber doch lassen sich die Angriffe widerlegen und die Einwände beseitigen, welche sich solcher teleologischen, religiös orientierten Weltanschauung entgegenstellen.

Diese Einwände liegen in dem mechanisch-kausalen Nexus alles Naturgeschehens, welches scheinbar gegen das Gute vollständig gleichgiltig ist.

Kausalität und Teleologie.

Schrankenlos herrscht der Mechanismus in der Erscheinungswelt. Überall, wo es sich um das Verhältnis von Endlichem zu Endlichem handelt, sind die Tatsachen auf die Notwendigkeit streng ursächlichen Zusammenhangs zurückzuführen. Selbst das Organische macht davon keine Ausnahme. Denn der Organismus ist nur das kompliziertere Spiel derselben Kräfte und Stoffe, welche sich auch in der anorganischen Natur wiederfinden. Sogar die erste Entstehung des Lebens, welches jetzt an die Fortpflanzung durch den Keim gebunden ist, ist als eine notwendige Folge der Wechselwirkung von Stoffen zu begreifen, welche in einem bestimmten Zeitpunkt der Gestaltung der Erdrinde so glücklich gemischt waren, daß damals geschehen konnte, was jetzt nicht mehr geschieht: die generatio aequivoca (M. III 14 f.) Die zweckvollen Gebilde, welche wir unstreitig in

der Natur antreffen, sind nicht eine Auswahl, welche eine berechnende Absicht unter den minder zweckvollen getroffen hätte, sondern der mechanische Naturlauf hat sie selber geprüft und das Zweckmäßige von dem Verkehrten geschieden, das er unparteiisch entstehen und unparteiisch wieder zu Grunde gehen ließ (M. II 27—30). Der Mechanismus erstreckt sich noch weiter bis ins psychische Geschehen hinein. Der Ablauf der Vorstellungen ist ihm unterworfen, in andern Formen zwar und nach andern Gesetzen als der äußere Naturlauf, aber doch mit derselben durchgängigen Notwendigkeit, so daß jeder einzelne seelische Vorgang aus seinen wirkenden Bedingungen, falls wir sie alle kennen würden, ableitbar und erklärbar ist (M. I 218). Ausnahmslos herrschen in der organischen und anorganischen Natur dieselben chemischen und physikalischen Kräfte. Nirgends ist etwas von einer Lebenskraft oder bildenden Idee zu merken. Wenn wir irgendeine Erscheinung, es sei, welche es sei, wissenschaftlich erklären wollen, so haben wir lediglich ihre mechanischen Zusammenhänge nachzuweisen und dürfen nicht in den Fehler des Idealismus verfallen, welcher in dem Aufzeigen einer Idee oder eines Zweckes den genügenden Grund für die Erscheinung zu finden glaubt. Nach ehernen Gesetzen vollendet sich der Kreislauf der Natur, und von der schöpferischen Freiheit des Geistes ist kein Hauch in das Geschaffene übergegangen (M. I 27). Das haben wir rückhaltslos im wissenschaftlichen Interesse zuzugeben und nicht das Geringste ist davon abzubrechen; denn wir würden das Fundament zerstören, auf dem die exakten Wissenschaften ruhen, wenn wir irgend etwas aus Zweckursachen erklären wollten (M. I Kap. 3 u. 4).

Dennoch ist mit der streng kausalen Betrachtungsweise die teleologische nicht bloß vereinbar, sondern wird von ihr sogar gefordert. Fragen wir nämlich, woher diese gegenwärtige Ordnung der Welt stamme, so sehen wir uns genötigt, bestimmte Verhältnisse mit Ausschluß aller andern möglichen als ursprünglich zwischen den

Elementen gegeben anzunehmen; denn daß durch tausend mögliche Zusammenwürfelungen der Elemente eben dieselbe Welt, in welcher wir jetzt leben, sich hätte entwickeln müssen, ist undenkbar. Die mechanische Ansicht erwidert, nichts hindere uns daran, daß wir uns die erste gegenseitige Lage und Beschaffenheit der Elemente so denken, daß die gegenwärtige Ordnung, Harmonie und Zweckmäßigkeit in ihr als eine notwendige Folge beschlossen lag. Aber damit wird eingeräumt, daß die erste Wirklichkeit schon eine bestimmte Ordnung enthalten hat, und daß das erste Gegebene nicht ein zufälliger Haufe beziehungsloser Elemente gewesen ist, sondern „ein Reich der Natur", zusammengehalten durch die Einheit einer bedeutungsvollen Idee, deren „unbedingter Wert es verdient, zum tiefsten und festesten Grund der Welt gelegt zu sein" (M. II 4—6). Gezwungen durch die Prinzipien des Mechanismus müssen wir einen konkreten Tatbestand und geordnete Beziehungen der Elemente zu einander als Grundlage der Weltentwicklung annehmen, da nicht bei jeder beliebigen Beschaffenheit der Uranfänge die gegenwärtige Welt als ein in ihnen liegendes notwendiges Entwicklungsprodukt entstehen konnte. Demnach ist ohne die Annahme einer teleologischen Ordnung die mechanische Weltansicht gar nicht durchführbar.

Auch der weitere Naturlauf ist nicht das seelenlose Spiel von Kräften, welche den Stoff durch Druck und Stoß in Bewegung setzen, ohne daß die Gedrückten und Gestoßenen etwas davon merken, sondern die Dinge sind beseelt und leiden von den Einwirkungen, welche sie erfahren. Sie haben innere Zustände, deren Wirkungsweise in den Kräften äußerlich zutage tritt. Dem äußern Naturlauf entspricht ein inneres Geschehen in dem Wesen der Dinge. Eben dieses unbekannte innere Wesen der Dinge wirkt aufeinander, und die Kräfte sind nichts weiter als der notwendige und konsequente Ausdruck ihres Wesens oder die Äußerungsweisen der inneren Zustände der Dinge (M. I 449).

Nun sind aber alle Dinge in dem Absoluten als seine modi nethalten, und im letzten Grunde ist es dieses allein, das in ihnen wirkt. In dem äußerlich mechanischen Geschehen offenbart sich als die eigentliche Tätigkeit die innere Regsamkeit des Absoluten, welche alles in allem wirkt und von einer auf Zwecke gerichteten, menschlichen Tätigkeit spezifisch verschieden ist; denn der menschliche Wille bearbeitet ein ihm fremdes Material, an dessen Natur er zugleich bei der Verwirklichung seiner Zwecke gebunden ist. Sein Wollen ist nicht zugleich das Vollbringen, sondern er bedarf der Mittel, welche er sich dienstbar macht, indem er sich nach ihrer Beschaffenheit richtet. Das Absolute dagegen hat keine ihm fremde und selbständige Stoffwelt außer sich, dessen Widerstand es zu überwinden hätte (M. II 9—12), sondern es entfaltet in allem Wirken nur sein eigenes Wesen in spontaner Tätigkeit und strebt von Weltphase zu Weltphase nach einem immer reicheren und vollkommneren Ausdruck desselben. Das Mittel aber, dessen sich das Absolute zu seiner Selbstentfaltung bedient, ist der Mechanismus.

Wir dürfen nicht einmal wünschen, noch jemals erwarten, daß das Absolute jemals in andrer Weise wirksam sei, als in derjenigen, welche es sich selbst gegeben hat. Gott bedarf keiner Untergötter, welche in das Getriebe der Welt eingreifen, um es notdürftig in Ordnung zu halten (Kl. Schr. I 216). Die Natur, einmal entstanden, erhält sich fort nach unabänderlichen Gesetzen; aber aller Mechanismus ist doch nur die selbstgewählte Form der Wirksamkeit des Absoluten, welches lediglich auf diesem Wege zu seiner Selbstentfaltung fortschreiten wollte. Demnach ist das Verhältnis von Mechanismus und Teleologie so zu bestimmen, daß beides nicht verschiedene Reihen von Erscheinungen, sondern verschiedene Auffassungsformen aller Erscheinungen darstellt, jedoch so, daß die teleologische Auffassung von übergeordneter Bedeutung ist. Die Natur ist dem Geist, die Seinswelt der Wertewelt, die

Physik der Ethik untergeordnet. Denn aller Mechanismus wird von der lebendigen Wesenseinheit des allumfassenden Weltgrundes umschlossen und ist nur das dienende Werkzeug zur Realisierung des Guten. „Der Anfang der Metaphysik liegt nicht in ihr selbst, sondern in der Ethik" (Met/41 S. 329.) Alles ist mechanisch in dieser Welt außer — dem Anfang und Ende des Mechanismus, welche in der schöpferischen Idee des Absoluten liegen (Met/41 S. 225). Das Absolute hat selbst den kausalen Zusammenhang der Dinge gesetzt, weil es sein Wille war, nur auf diesem Wege die Welt nach einem einheitlichen Plane ihrem Entwicklungsziele zuzuführen. „Die Stiftung des Mechanismus ist die erste ethische Tat des Absoluten" (Strschr. 58). Die kausale Betrachtungsweise betrifft nur die eine Seite der Wirklichkeit, hinter welcher das wahrhaft Wirkliche erst gesucht werden muß. Das Gute ist das übergreifende Prinzip; das Seinsollende muß „als ein Gesetz betrachtet werden, welches den Kausalzusamuenhang wirklicher Dinge als das Mittel seiner Realisierung voraussetzt" (Met/41 S. 132). Demnach ist der Mechanismus das „Verhängnis der Welt, aber kein fremdes, sondern eine Last, ein Kreuz, welches die Idee ihrer eigenen Natur gemäß auf sich nehmen muß, und das außer dieser Natur weder ein ewiges Dasein an sich, noch irgend eine andere Begründung hat" (Kl. Schr. III 197). Denn „jedes höchste, starrste, allgemeinste und notwendigste Gesetz, welches die Welt uns irgendwo aufzeigt, ist nur die selbstgewählte Bedingung, die das Eine schöpferische Unendliche seiner ewigen Erhaltung zu Grunde gelegt hat" (M. I 431).

Die Willensfreiheit.

In einer Welt, in welcher alles Geschehen streng mechanisch-kausal zu erklären ist, scheint kein Raum für Willensfreiheit zu sein.

Dennoch steht sie fest auf Grund unmittelbarer persönlicher Erfahrung. Die Betrachtung der sittlichen Welt führt ebenso gewiß zur Annahme der Freiheit als die Untersuchung der Natur zur Annahme des Kausalnexus (pr. Ph. § 21). Ja die Freiheit ist „der zuerst gewisse Punkt", so daß aller übrigen Erkenntnis nur die Aufgabe zufallen kann, mit ihr den widersprechenden Anschein unsrer anderweitigen Erfahrungen in Einklang zu bringen (M. I 292).

Willensfreiheit ist Wahlfreiheit. Erst das Moment der Billigung oder Zulassung der Absicht ist es, was den Willen zum Willen macht und ihn von den uns drängenden Trieben unterscheidet. Zwar wird aller mögliche Inhalt des Wollens durch den unwillkürlichen Verlauf der Vorstellungen und Gefühle herbeigeführt, und der Wille muß sich mit der Freiheit unbeschränkter Wahl zwischen dem begnügen, was ihm von dorther dargeboten wird. Er kann nichts Neues ersinnen; aber die Entscheidung darüber, welcher Vorstellung er folgen soll, steht bei ihm selbst. Der Beitrag, den die Motive zu seinem Entschluß liefern, besteht einzig in dem Bewußtsein der Werte und in dem Gefühl für sie; aber diese Motive haben keine zwingende Gewalt über uns wie eine mechanisch wirkende Kraft; denn dann würde unser Entschluß ein notwendiges Naturprodukt sein, welches sich der sittlichen Beurteilung entzieht. Und noch mehr ist zu behaupten: der Wille bestimmt nicht nur die Richtung seines Entschlusses, sondern auch die Intensität, mit welcher er dieselbe verfolgt. Er hat es in seiner Gewalt, die inneren Zustände der Seele zu ändern und dasjenige Maß von Kraft zu entwickeln, welches dazu gehört, die drängende Gewalt unwillkürlicher Strebungen und alle aus dem psychischen Mechanismus entspringenden Hindernisse zu überwinden. Der Wille bestimmt frei und selbständig außer der Richtung der Bewegung auch das Maß ihrer Kraft (pr. Ph. § 23).

Die als sittliche Überzeugung im Voraus feststehende Willens-

freiheit zerreißt den Kausalzusammenhang der Dinge nicht. Es ist freilich richtig, daß jede Wirkung ihre Ursache hat; ob aber etwas als Wirkung anzusehen ist oder als freies, ursachloses Geschehen, steht eben in Frage. Denn nicht alles, was ist und geschieht, ist als Wirkung anzusehen. Wenigstens das erste Unbedingte ist nicht mehr kausal ableitbar, sondern muß als etwas rein Tatsächliches von uns anerkannt werden Nichts hindert uns, solches nicht verursachte Sein und Geschehen, welches jedenfalls für den Anfang der Welt statuiert werden muß, auch weiterhin im Laufe der Welt als erste Anfänge neuen Geschehens in ihrer Tatsächlichkeit ohne Verletzung des Kausalsatzes anzuerkennen. Man muß nur diesen Satz, daß jede Wirkung ihre Ursache habe, um ihn auf seinen richtigen Ausdruck zu bringen, dahin umkehren, daß jede Ursache ihre Wirkung habe. Wenn nun für den Anfang der Welt jedenfalls eine ursprüngliche Urstellung der Atome und eine in früheren Tatsachen nicht begründete erste Bewegung angenommen werden muß, so ist nicht abzusehen, weshalb ein solches ursachloses Vorhandensein einer Tatsache bloß auf den Anfang der Welt beschränkt und nicht auch innerhalb ihres Verlaufs an jedem Punkte möglich sein soll.

Nachdem nun durch den freien Willensentschluß die Handlung entstanden ist, fügt sie sich willig in den Kausalnexus ein. Jedes Geschehnis wirkt weiter seiner Natur gemäß. Auch das durch den freien Willen erzeugte Produkt tritt ein in den Kreis der berechenbaren, den allgemeinen Naturgesetzen unterworfenen Ereignisse. Denn die Giltigkeit des Kausalsatzes besteht nicht darin, daß jeder Teil der endlichen Wirklichkeit immer nur im Gebiete dieser Endlichkeit selbst durch bestimmte Ursachen nach allgemeinen Gesetzen erzeugt werden müßte, sondern darin, daß jedes in die Wirklichkeit eingeführte, aus welcher Quelle auch immer stammende Element in die Wirklichkeit tätig eingreift und nicht anders in ihr tätig sein kann, als in Übereinstimmung mit den allgemeinen Gesetzen, welche in ihr

alles beherrschen. So gleicht denn die Geschichte und das Menschenleben der Kehrseite eines Teppichs, welcher tausend abgerissene unverknüpfte Fäden als freie Anfänge zeigt. Aber nachdem die Fäden erst einmal in das Geflecht eingegangen sind, müssen sie sich auch dem in ihm herrschenden Gesetz unterwerfen und solche Verbindungen untereinander eingehen, wie es der Idee des Teppichs oder der Absicht des Webers entsprach (pr. Ph. § 17—23. M. I. 286—294.). Oder um ein anderes Bild zu gebrauchen, die Ereignisreihe ist wie ein Wirbel, zu dem von allen Seiten her, nicht von ihm erzeugt, neue Fluten einströmen; aber einmal in ihn eingetreten, sind sie nun gezwungen, an seiner Bewegung teilzunehmen (M. I 293). Denn der Mechanismus ist kein universeller Automat, der wie ein aufgezogenes Uhrwerk abläuft und keinen Eingriff duldet, ohne still zu stehen — dann wäre ja jede Einwirkung auf die Natur durch den Willen ausgeschlossen — sondern nur dieses ist darunter zu verstehen, daß wir „keine Erscheinung als eine unvermittelte, aus einem wesentlichen Triebe mit unberechenbarer Freiheit quellende betrachten, sondern daß wir jede als das notwendige Ergebnis der eben vorhandenen und zusammenwirkenden Bedingungen ansehen" (allg. Phys. S. 37).

Die Persönlichkeit Gottes.

Wir überblicken den Weg, welchen wir zurückgelegt haben, um nach Niederreißung der alten Schulbeweise für das Dasein Gottes (s. S. 4 f.) eine neue sittlich-religiose Weltanschauung aufzubauen. Aus der Wechselwirkung schlossen wir, daß alle Dinge in einer unendlichen Substanz enthalten sind (s. S. 6—10). Die Ontologie lehrte uns, daß alles Reale Geist ist, mithin auch das Absolute als ein

geistiges Wesen vorgestellt werden muß (s. S. 11—13). Aber nicht das Gleichgiltige ist, sondern das Wertvolle und Seinsollende. Die Anfänge der Physik liegen in der Ethik (s. S. 14 – 17). Das Gute, welches allein Existenzberechtigung besitzt, setzt zum einzigen Mittel seiner Realisierung den lückenlosen Mechanismus (s. S. 18—21), welcher die Willensfreiheit der endlichen Geister nicht ausschließt (s. S. 21—24). Die Einheit der obersten Prinzipien der Seinswelt und der Wertewelt nennen wir Gott. In ihm haben, wie alles Sein, so auch alle Werte ihren Grund und ihre Wirklichkeit. Und nun tun wir den letzten Schritt, um uns zum religiösen Gottesbegriff zu erheben, indem wir Gott als ein persönliches Wesen fassen.

Wir können uns nicht damit begnügen, daß die Dinge uns wertvoll vorkommen, sondern wir müssen uns ihren Sinn durch dieselbe Macht bestimmt denken, welche die mechanischen Wirkungsweisen der Dinge begründet hat. Diese Macht aber ist keine unpersönliche Idee, kein denknotwendiger Begriff, sondern „lebendige, sich selbst besitzende Ichheit ist die unabweisliche Vorbedingung und die einzige mögliche Heimat alles Guten und aller Güter" (M. III 563). Ein höchster Weltzweck kann von dem Bewußtsein eines höchsten Wesens nicht losgelöst werden. Wie es kein Reich allgemeiner Naturgesetze oder ewiger Wahrheiten außerhalb Gottes gibt, das im Leeren schwebend als für ihn verbindlich ihm selbständig gegenüberstünde, so bestehen auch Gutes und Güter nicht außerhalb des fühlenden, wollenden und wissenden Geistes, sondern sie haben nur als seine lebendige Bewegung Wirklichkeit. Eine bloß moralische Weltordnung anzunehmen ist unmöglich. Denn es gibt keine Ordnung ohne ein Geordnetes, in welchem eine wirksame Macht als tätiges Subjekt zu denken ist. Eine — nicht über den Dingen schwebende, sondern in ihnen wirksame — Macht aber, welche für jede Veränderung des Weltlaufs reizbar ist und dagegen reagiert, kann von einem realen Wesen nicht unterschieden werden. „Der

Sehnsucht des Gemüts, das Höchste, was ihm zu ahnen gestattet ist, als Wirklichkeit zu fassen, kann keine andere Gestalt seines Daseins als die der Persönlichkeit genügen. So sehr ist sie davon überzeugt, daß lebendige, sich selbst besitzende, sich selbst genießende Ichheit die unabweisliche Vorbedingung und die einzig mögliche Heimat alles Guten und aller Güter ist, daß wir stets die beginnende Religion in ihren Mythen bildenden Anfängen damit beschäftigt finden, die natürliche Wirklichkeit zur geistigen zu verklären" (M. III 563).

Gegen die Annahme, Gott sei eine Persönlichkeit, erheben sich folgende Bedenken. Ein Ich, sagt man, sei nicht denkbar außerhalb des Gegensatzes zu einem Nichtich. Durch den Widerstand, welchen die Welt des Nichtich einer nach außen gerichteten Tätigkeit wie eine Fläche dem Lichtstrahl leistet, werde diese Tätigkeit in sich zurückgelenkt und dadurch in das sich selbst erfassende Licht des Selbstbewußtseins verwandelt. Mithin könne von Gott auch nicht Persönlichkeit prädiziert werden, ohne ihn in die ihm widerstrebenden Schranken der Bedingtheit durch anderes herabzuziehen. Hiergegen ist aber ein Doppeltes zu bemerken:

1. Im Ich muß das Fürsichsein schon liegen, damit es den Gegensatz zum Nichtich als einen beispiellosen, keinem anderen Unterschiede zweier Objekte vergleichbaren empfinden kann. Das Selbstbewußtsein ruht auf dem Grunde eines unmittelbaren Selbstgefühls und ist vor allem Gegensatz „zwar nicht denkbar, wohl aber erlebbar" (M. III 572). Mit andern Worten: das Subjekt hat Gefühle der Lust und Unlust, noch bevor es sich selbst als das sie alle vereinigende Band im Selbstbewußtsein erfaßt hat.

2. Mit der Außenwelt als solcher kommt der Geist in seinem Vorstellen nicht in Berührung, sondern nur mit der Vorstellungswelt, welche in ihm erzeugt ist (Rph. § 38).

Nun bedarf zwar der endliche Geist eines von außen kommenden Anstoßes zur Erzeugung jener innern Vorstellungswelt, welche

ihm zur Ausbildung seiner Persönlichkeit notwendig ist. Aber nachdem der erste Anstoß gegeben ist, kann sich der endliche Geist in der freien Phantasietätigkeit eine weitere Vorstellungswelt erzeugen, zu welcher das Ich in Gegensatz tritt. Was ihm aber nur in beschränktem Maße möglich ist, nämlich die Bedingtheit seines Wesens durch ihn selbst, findet in Gott, welcher keiner äußeren Einwirkungen bedarf, schrankenlos statt. „Das Unendliche besitzt vollständig selbstgenügsam die Gründe für jeden Entwicklungsschritt seines Lebens in seiner Natur" (M. III 575 f.). „Was das Gefühl der Gottheit in Bewegung setzt, sind die eigenen inneren Erzeugnisse der schöpferischen Phantasie" (Rph. § 34 und 54). Das innere Leben des persönlichen Gottes ist ein „ewiger, anfangloser, nie in Ruhe gewesener und aus keinem Stillstand zur Bewegung angeregter Strom von Gedanken", welchem gegenüber sich Gott als Ich erfaßt. Die Annahme aber einer solchen anfangslosen innern Bewegung ist keineswegs willkürlicher und gewagter, als die Annahme einer ursprünglichen, anstoßlosen Bewegung der Atome, zu welcher sich auch der Materialismus genötigt sieht. „Vollkommene Persönlichkeit ist nur in Gott; allen endlichen Geistern aber ist nur eine schwache Nachahmung derselben beschieden" (M. III 580).

Die Weltschöpfung.

Die Schöpfung kann nicht als ein äußerer geschichtlicher Hergang beschrieben werden, sondern nur das Rechtsverhältnis, in welchem die geschaffene Welt zum Schöpfer steht, kann Gegenstand der Untersuchung sein, oder mit andern Worten, nur mit der Frage,

was es heißt, die Welt ist wirklich geworden, hat sich das philosophische Denken zu beschäftigen (Rph. § 52).

Gott hat die Welt geschaffen, heißt aber: er ist der Grund der Tatsächlichkeit des Inhalts und der Form der Welt, beides freilich in verschiedener Weise.

Die Form der Welt oder ihre Gesetze, Ordnungen und ewigen Wahrheiten können nicht als Stiftung Gottes betrachtet werden; denn dann würde das schaffende Wesen eine namenlose und inhaltlose Kraft sein, ein bloßes unbedingtes, leeres Können, welches an sich auf gar kein Ziel gerichtet ist und jedes moralischen und intellektuellen Inhalts entbehrt. Ebensowenig können die ewigen Wahrheiten nur von Gott anerkannt sein; denn das würde voraussetzen, daß sie in eigener Selbständigkeit vor ihm als Norm seines Wirkens bestanden haben, gleichsam als ein Schicksal, dem auch das göttliche Wesen neben andern als beschränkende Bedingung unterworfen gewesen sei. Sie sind vielmehr selbst Bestandteile des göttlichen Wesens und Wirkungsweisen seiner schöpferischen Tätigkeit (M. III 583—590).

Der Inhalt der Welt dagegen ist von Gott als ein Neues hervorgebracht worden. Auszuschließen ist dabei der Gedanke einer Emanation (Rph. § 53), sowie einer vorweltlichen Entwicklung der Natur Gottes (Rph. § 54) und einer Schöpfungstat oder eines aus Gottes Willen fließenden Ereignisses (Rph. § 56). Offenbar war die Welt vor ihrer Schöpfung als Gedanke in Gott. Worin besteht nun das Neue, das durch die Schöpfung zum bloßen Weltgedanken hinzukommt? Es besteht darin, daß die Welt nicht mehr bloß ein Zustand Gottes ist, sondern ein wirkungsfähiges Fürsichsein empfängt. In ihrem Innenleben, in ihrem sich selbst erfassenden Bewußtsein, in ihrer eigenen (relativen und mannigfach abgestuften) Selbständigkeit haben die endlichen Geister außer und neben Gott ihre Wirklichkeit. Dabei ist die Welt doch nicht losgelöst von Gott

eine von ihm unabhängige Größe, sondern auch indem die Dinge für sich sind als Mittelpunkte aus- und eingehender Wirkungen, bleiben sie doch in Gott und werden von ihm als dem allgemeinen Weltgrunde umschlossen (Panentheismus). „Wirklich ist nur dasjenige, was einem endlichen Geiste als von ihm unabhängige Wahrnehmung gegeben ist". Soll der Weltgedanke Gottes eine Verwirklichung erfahren, so kann es nur dadurch geschehen, daß Gott endliche Geister schafft, denen jener Weltgedanke nun auch als ihre Wahrnehmung entsteht. Denn die blinde Stoffwelt ist nichts Reales, sondern das große Gebiet äußerer Erscheinungen, in deren Wahrnehmung die Geister den Schöpfungsgedanken Gottes nachdenkend und nacherlebend ihr Fürsichsein oder ihre relative Selbständigkeit offenbaren. Was also die Welt zu einer wirklichen macht und von Gott unterscheidet, ist ihr Fürsichsein oder ihre relative Selbständigkeit. Hierin allein liegt der einzig vernünftige Sinn, den man mit dem Begriff der Transzendenz verbinden kann. Denn die Welt fällt nicht aus Gott heraus, sondern bleibt ein ihm immanentes Produkt seiner Tätigkeit (Rph. § 56 f., M. III 592 ff.).

Der Mensch.

Zur Erschaffung des Menschen bedurfte es keines besonderen Eingriffes Gottes in den Naturlauf. Auch die Entstehung der lebendigen Geschöpfe und mit ihnen des menschlichen Geschlechts ist „unbedenklich als eine notwendige Folge zu begreifen, welche in einem bestimmten Zeitpunkt der Gestaltung der Erdrinde aus den damaligen Stellungen und Wechselwirkungen der Stoffe mit derselben einheimischen Notwendigkeit entsprang, welche jetzt nur noch

Fortdauer und Wiederzeugung des Lebendigen an die gegenwärtige Verteilung der Massen und ihre Wechselbeziehungen knüpft" (M. III 14).

Der menschliche Leib ist ein Monadenaggregat oder eine verbundene Vielheit geistiger Wesen, für welche Raum und Materie nur die sinnliche Anschauung ist. Vorübergehend werden die Elemente durch die allgemeine Strömung der Natur zusammengeführt, in der die lebendigen Geschöpfe wie bewegliche Wirbel auftauchen, um in die gestaltlose allgemeine Strömung wieder zerstreut zu werden. (M. I 154).

Die Seele ist die Centralmonas, welche an einen bevorzugten Punkt der Organisation gestellt, die unzähligen Eindrücke, welche ihr von außen zugeführt werden, sammelt und darauf reagiert und sich so als das beherrschende Element des Monadenkomplexes darstellt Leib und Seele sind demnach nicht zwei heterogene, völlig unvergleichbare Elemente, welche jede Wechselwirkung ausschlössen, sondern die Seele ist eine in bestimmten Vorstellungen, Gefühlen und Strebungen lebende Einheit, der Körper eine verbundene Vielheit geistiger Wesen. Die Wechselwirkung zwischen beiden ist daher „ihrer allgemeinen Möglichkeit nach nicht im allergeringsten dunkler, aber gerade so dunkel, wie der Hergang der Kausalität in allen andern Beispielen derselben" (Kl. Schr. I 196).

Gott schafft die Seele zu der beginnenden Organisation hinzu. Denn nicht aus den Seelen der Eltern entsteht die neue Seele; sondern aus der unendlichen Substanz des Absoluten, welches sie aus seinem eigenen realen Wesen entläßt als Ergänzung, die zu seiner andern Tätigkeit, dem Naturlauf, hinzugehört (Met/79 S. 490). Damit ist der Seele dieselbe Stellung angewiesen, wie allen andern Aktionen des Absoluten, und die Frage nach ihrer Fortdauer erledigt sich durch eben dieses Verhältnis des Absoluten zu seinen Modifikationen; denn ihm steht es frei, letztere vermöge sei-

ner Allmacht zur Bestreitung seiner jeweiligen Bedürfnisse zu vermehren oder zu vermindern, und kein anderer Grundsatz kann hier aufgestellt werden als dieser: „fortdauern wird jedes Geschaffene, dessen Fortdauer zu dem Sinn der Welt gehört, und solange es zu ihm gehört. Vergehen wird alles, dessen Wirklichkeit nur in einer vorübergehenden Phase des Weltlaufs seine berechtigte Stelle hat" (Met/79 S. 487). Prinzipiell ist daher ein Werden und Vergehen der Seelen zu behaupten. Aber es kann sein, daß die zurücknehmbare Position einer Seele im Laufe der Welt dennoch nicht zurückgenommen wird, und daß die Gnade der Idee ein Dasein ins Unendliche aufrecht erhält, welches aus eigener Machtvollkommenheit seiner Natur darauf kein Anrecht hatte. Denn „das wird ewig dauern, was um seines Wertes und seines Sinnes willen ein beständiges Glied der Weltordnung sein muß; das alles wird zugrunde gehen, dem dieser erhaltende Wert gebricht" (M. I 439). Ist also in der Entwicklung des geistigen Lebens ein Inhalt realisiert worden von so hohem Werte, daß er in dem Ganzen der Welt unverlierbar erhalten zu werden verdient, so werden wir glauben, daß er erhalten werde. Ist nichts in der Seele zustande gekommen, was ihre individuelle Fortdauer rechtfertigte, so werden wir glauben, daß sie zugrunde geht. Weder ob alle Tierseelen vergänglich, noch ob alle Menschenseelen unvergänglich sind, dürfen wir entscheiden wollen, sondern müssen uns auf den Glauben zurückziehen, daß jedem Wesen geschehen werde nach seinem Recht (M. I 440).

Ziehen wir die Summa aus allem Vorhergehenden, so ist zusammenfassend und die religiöse Weltanschauung abschließend zu sagen:

„Das wahrhaft Wirkliche, welches ist und sein soll, ist der lebendige persönliche Geist Gottes und die Welt der persönlichen Geister, welche er erschaffen hat" (M. III 616). Es kam bei der Erschaffung der Welt nicht darauf an, daß überhaupt etwas da sei, sondern „irgendwo muß dieses Herstellen äußerer Tatbestände auf ein inneres Geschehen der Lust und des endlichen Genusses einmünden". Alle Realitäten sind Modifikationen einer einzigen allumfassenden Substanz, in welcher und an welcher sie nach dem Grade ihres Fürsichseins ihr Dasein haben und genießen. Nach einem einheitlichen göttlichen Plane wird die Welt dem höchsten Ziele entgegengeführt, und das dienende Mittel dazu ist der Mechanismus, welcher selbst „ein Erzeugnis der göttlichen Weisheit" ist. Aber „nur dann verlohnte es sich, ein Weltbild zu verwirklichen, wenn die Menge des Guten durch die Menge derer vermehrt wurde, welche selbständige Mittelpunkte seines Genusses werden konnten." Kein andrer Zweck als die Realisierung des Guten kann das Motiv der Schöpfung sein. Das Gute aber besteht nicht in einer Idee, noch in irgend einem formellen Verhältnis der Willen zu einander, noch in der Verwirklichung eines irgendwie gestalteten, wenn auch noch so tiefsinnigen Tatbestandes, sondern es hat seine Existenz allein in wissenden, wollenden und fühlenden Geistern. „Das Gut an sich ist die genossene Seligkeit" (M. III 615). „Gott aber ist die Liebe oder das Streben nach Verwirklichung des Glückes genußfähiger Wesen" (Rph. § 51) und „gut ist nur die lebendige Liebe, welche die Seligkeit anderer will". Sie hat „ihre Wirklichkeit als eine Bewegung des ganzen, lebendigen Geistes, welche sich selbst weiß, sich fühlt und sich will", in der absoluten Persönlichkeit Gottes, welcher die Liebe ist.

Die ewige Liebe Gottes aber, welche die Seligkeit aller Geschöpfe will, ist allein das wahrhaft Wirkliche und entfaltet sich in die eine Bewegung, welche sich dem endlichen Erkennen in die drei

Seitenkräfte des Guten, welches ihr Ziel, des Gestaltungsbetriebes, welcher es verwirklicht, und der Gesetzlichkeit zerlegt, mit welcher dieser die Richtung nach seinem Ziele inne hält" (M. III 609). Es will uns nicht gelingen, diese drei obersten Prinzipien der positiv gegebenen Tatsachen, der allgemein giltigen Gesetze und ewigen Wahrheiten sowie der letzten unbedingt wertvollen Zwecke auf eins zu reduzieren. Wir vermögen nicht das Dasein und Sosein der Welt als denknotwendig zu erweisen, noch die ewigen Wahrheiten und Gesetze als unbedingt wertvoll zu begreifen, noch aus der Idee des absoluten Zweckes die Gesetze und die Gestalt des Daseienden abzuleiten; denn wir stehen nicht „im Mittelpunkt der Welt". Aber was uns unmöglich ist, das wird der absolute Geist klar durchschauen; denn für die vollendete Erkenntnis gibt es nur eins: „die eine wirkliche Macht, die unter dem dreigestaltigen Bilde eines zu verwirklichenden höchsten Zweckes erscheint, zuerst ein gewollter, bestimmter Wert, um dieser Bestimmtheit willen eine geformte und sich formende Wirklichkeit, endlich in diesem Wirken eine ewige Gesetzlichkeit zu sein".

Das Wesen der Religion.

Die Religion ist dasjenige Lebensgefühl, welches in uns durch die Erkenntnis Gottes als der ewigen Liebe ausgelöst wird und steht in der Mitte zwischen Fatalismus und Aberglauben.

Der Fatalismus — ein Ausdruck, welcher sich bei Lotze nicht findet, aber wohl am besten besagt, was gemeint ist — ist die Lebensstimmung, welche dadurch im Menschen erzeugt wird, daß er sich in den allgemeinen Mechanismus der Natur nicht bloß widerstandslos, sondern auch sinn- und zwecklos verflochten sieht. Der Aberglaube dagegen beruht darauf, daß man in alle geringfügigen Wendungen des Naturlaufs Gott direkt hineinzieht. So töricht das

auch ist, so hat doch der Aberglaube vor dem Fatalismus den Vorzug, daß der Mensch nicht mehr als ein gleichgiltiges Naturprodukt erscheint, sondern als eine Persönlichkeit, um welche sich die Gottheit fortwährend bekümmert. Die dritte Form des Lebensgefühls ist die Religiosität, in welcher das Bewußtsein der eigenen Gebrechlichkeit mit dem eines ewigen Weltberufs verbunden ist (M. II 461).

Der natürliche Zustand des Menschen ist „das Schwanken zwischen dem Bewußtsein eines ewigen Weltberufs und der immer wieder aufquellenden Angst, ein gleichgiltiges und aussichtsloses Erzeugnis des allgemeinen Naturlaufs zu sein, beide gemildert durch den Leichtsinn der Gedankenlosigkeit." Nicht durch die Kraft eines größern Wissens, sondern durch die Kraft des lebendigen Glaubens, welcher der Stimme des Gewissens nicht geringere Bedeutung beilegt als dem Zeugnis der Sinne, gelingt es, die widerstrebenden Gedanken zu überwinden und sich trotz der empirischen Verflochtenheit in den unerbittlichen Kausalzusammenhang der Natur als ein Kind Gottes zu wissen, das von der ewigen Liebe getragen und seiner ewigen Bestimmung entgegengeführt wird. Man hat nie das bessere Gefühl zum Schweigen zu bringen vermocht, welches sich der Vereinfachung des Lebens zu einer ziellosen Vegetation widersetzte. Der Ahnungen des Übersinnlichen werden wir niemals ledig. Aber nicht anders als durch einen „gewaltsamen Entschluß des Glaubens" können wir sie zu unbestrittener Geltung erhöhen. Der Religiöse lebt von der Überzeugung „eines engen Zusammenhangs zwischen unserm irdischen Dasein und dem geheimnisvollen Ganzen des Weltbaus" und hält an drei Sätzen fest, welche jeder wahren Religiosität unveräußerlich sind:

1. Die endlichen Geister sind nicht Naturprodukte, sondern Kinder Gottes;

2. Die sittlichen Gebote sind der Wille Gottes;

3. Die Wirklichkeit ist nicht bloßer Weltlauf, sondern das Reich Gottes (Rph. § 84).

Fragen wir nach dem Ursprung der Religion, so ist zwischen einer metaphysischen und einer psychologischen Erklärung desselben zu unterscheiden.

Metaphysisch betrachtet ist die Religion ein bestehendes Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen. Wenn nur der eine persönliche Geist Gottes ist, von dem sich in verschiedenen Graden der Intensität des Fürsichseins die persönlichen Geister abheben, oder anders ausgedrückt, wenn alle Dinge nur Teile oder Modifikationen des Absoluten sind, (M. I 429) so liegt in der Behauptung der Abhängigkeit der endlichen Vielen von dem unendlichen Einen zugleich die Behauptung eines fortbestehenden Verhältnisses zwischen beiden, und dieses kommt dem Menschen in der Religion zum Bewußtsein. In ihr erfassen wir uns als „göttlichen Wesens, als mit Gott vereinigt, der unser Wesen bedingt und sich in uns offenbart". Der eine unendliche Urgrund ist ja eine Persönlichkeit, d. h. ein Wesen, welches wirken und leiden kann, und die Eindrücke, welche wir durch göttliche Einwirkung erfahren, sind das religiöse Erlebnis.

Der Glaube, welchen die Religion verlangt, ist demnach wesentlich verschieden von dem Glauben oder dem axiomatischen Fürwahrhalten erster Prinzipien, ohne welche die Wissenschaft nicht auszukommen vermag. Ersterer ist assertorischer, letzterer hypothetischer Art. Die Wahrheiten, welche die Wissenschaft ohne Beweis anerkennt, sind allgemeine Sätze, nach denen die Verknüpfung möglicherweise eintretender Wirklichkeiten stattfinden muß. Sie sagen nicht aus, daß etwas ist, sondern daß etwas gelte. Dagegen sind die religiösen Wahrheiten mit der unmittelbaren Wahrnehmung zu vergleichen. Dem Gewahrwerden unsrer Affektionen durch die Gottheit entspricht das Gewahrwerden von Empfindungen. Was wir unter dem Einfluß physischer Reize erfahren, ist ein Analogon von dem, was wir unter unmittelbarer göttlicher Einwirkung auf unser Inneres erleben; beide

Arten von Einwirkung erzeugen in uns ein Ergriffensein durch einen transzendentalen Grund. Erst die nachdenkende Reflexion oder die denkende Verarbeitung der innern Erlebnisse vermag uns über die Natur dessen aufzuklären, was ihnen objektiv zu Grunde liegt (Rph. § 2—4. M. III 552).

Psychologisch betrachtet verdankt die Religion ihre Entstehung dem Bedürfnis des Menschen, sich über seine Weltstellung zu orientieren. Um dieses zu befriedigen, muß die Religion sowohl eine in sich abgerundete Weltanschauung geben als auch die Verhältnisse ordnen, welche der einzelne innerhalb der menschlichen Gesellschaft einzunehmen hat. Sowohl das kosmologische als auch das ethische Moment ist ihr unentbehrlich (M. II 461).

Die erste Führerin zu religiösen Anschauungen ist die Natur. Da sie aber nur in kleinem Ausschnitt gegeben ist, so sucht der Glaube den wahrnehmbaren Inhalt der Wirklichkeit zu ergänzen. Nach rückwärts gewendet dichtet die Phantasie Geschichten der Weltentstehung; auf die Zukunft gerichtet forscht sie nach einem Zusammenhang der Dinge, in welchen das vergehende irdische Leben einmündet. Beide Ahnungsreihen werden zu einem Ganzen einer geschlossenen Weltanschauung verknüpft. Solche kosmologischen Anschauungen bieten nicht bloß theoretisches Interesse, sondern in ihnen spricht das menschliche Gemüt zugleich ein Urteil aus über den Wert der Welt und über die [illegible], welche der Mensch zur Welt hat oder handelnd sich geben soll (M. III 333).

Die zweite Quelle der Religion sind die sozialen Beziehungen. Sittliche Wahrheiten lernen wir nicht aus der Beobachtung der Natur, sondern aus den geselligen Beziehungen der Menschen unter einander. Erst da, wo die unbedingte Geltung und Wahrheit des Sittlichen gegenüber dem bloß Tatsächlichen anerkannt wird, kann im wahren Sinne des Worts von Religion die Rede sein. Aber keine Naturbetrachtung lehrt sittliche Wahrheiten. „Das, was ist,

klärt uns nicht darüber auf, was wir sollen, wenn wir nicht zuvor wissen, was das soll, was ist" (M. III 336). Bei den Völkern, bei denen das gesellige Leben wenig entwickelt war, konnte es auch der Natur und dem Weltlauf gegenüber noch zu keiner sittlichen Weltanschauung kommen. Fetischismus und Tierverehrung sind diejenigen Religionsformen, in denen das durch soziale Beziehungen noch wenig entwickelte sittliche Bewußtsein seinen Ausdruck fand (M. III 338). Dagegen überwiegt in der Religion der Hebräer das ethische Moment. „Gott war nur das Gute, und die menschliche Freiheit hatte, eben weil frei und durch kein metaphysisches Schicksal genötigt, die Sünde in die Welt gebracht und als ihre Strafe den Tod. Das Gebot, heilig zu sein, wie Gott heilig ist, galt dem Menschen und galt ihm als ein erfüllbares in der Furcht des göttlichen Gesetzes" (M. III 352).

Das Wesen des Christentums.

Bei der Beurteilung der christlichen Religion ist zu scheiden, was die Kirche nicht zu scheiden gestattet, nämlich der ethische Gehalt, der durch Christus geoffenbart ist, von dem Glauben an den geschichtlichen Hergang der Offenbarung. In jenem ist „ausschließlich religiöse Wahrheit in ebenso ausschließlich religiöser Fassung" anzuerkennen (M. III 354).

Die Wiedergeburt des Menschen, dessen endliche Persönlichkeit ein Tempel des heiligen Geistes werden soll, ist die Hauptforderung des Christentums; dazu kommt die richtige Einschätzung des irdischen Lebens, welchem nur ein bedingter Wert zugesprochen wird, und der Glaube an ein ewiges Leben. Gott aber ist persönlicher Geist und

allmächtige Liebe. Das sind keine metaphysischen Spekulationen, sondern praktische Glaubenswahrheiten; denn nicht erklärende Erkenntnis ist durch Christus geoffenbart, sondern ein neues Leben gestiftet worden „auf dem Grunde einer Wahrheit, welche nicht besessen wird, wenn sie bloß gewußt wird, sondern nur, wenn sie als beständiges Lebensgefühl den ganzen Menschen durchdringt" (M. III 355). Mit Unrecht wird dem Christentum aus der Heteronomie seiner Moral ein Vorwurf gemacht; „denn es muß unbegreiflich erscheinen, daß durch eine unvordenkliche, ursprungslose Notwendigkeit Gesetze bestünden, die unser Handeln zwecklos verpflichteten, ... ohne daß ein Gut entstünde, das früher nicht war" (M. III 357). Eben dadurch, daß das Christentum „die Verehrung alles blinden tatsächlichen Seins aufhebt und den süßen Kern der Seligkeit als das letzte Geheimnis offenbart, um dessen willen der ganze Aufwand einer Schöpfung gemacht ist, dadurch ist das Evangelium eine frohe Botschaft" (M. III 360). Auch die Wunder sind kein unüberwindlicher Anstoß. Denn aller Naturlauf ist ja überhaupt nur denkbar durch die beständige Mitwirkung Gottes, welcher die Wechselwirkung zwischen den einzelnen Dingen vermittelt. Dinge sind das, was sie sind und tun, niemals aus eigenem Recht, sondern in göttlichem Auftrage, (Rph. § 60) und es hat nichts Auffallendes, die göttliche Mitwirkung, welche bei jedem Ereignis vorausgesetzt werden muß, als eine veränderliche Größe zu fassen. Freilich sind solche Unterbrechungen durch augenblickliche Eingriffe der göttlichen Macht auf solche Ereignisse zu beschränken, „in denen die ideale Bedeutung des Wunders im Zusammenhang des Weltganzen groß und deutlich genug wäre, um es als geschichtlichen Wendepunkt des Geschehens zu fassen". Diese Bedingung aber ist in dem Auftreten Christi erfüllt (M. III 365).

Was allein den Widerspruch gegen das Christentum erregt hat und immer erregen wird, ist die Forderung der Kirche, einen Geschichts-

glauben zu bekennen und nicht bloß die Lehre Christi, sondern auch den ganzen Zusammenhang des geschichtlichen Hergangs, durch den sie als Offenbarung in die Welt gekommen ist, auf Überlieferung hin anzunehmen. „Die sittlichen Lehren dagegen haben keine andere Anfeindung erfahren, als diejenigen, welche Bosheit und Unverstand von jeher jeglicher Religion entgegensetzten, und die beste Bildung der neuern Zeit ruht mit Bewußtsein oder unbewußt oder mit Widerstreben auf ihnen. Die Forderung dagegen, die Segen bringende Kraft derselben durch den Glauben an die heilige Geschichte zu verdienen, hat die wachsenden Widerstände erfahren, die der Gegenwart den Vorwuaf zunehmender Irreligiosität zuziehen" (M, III 362). Das Christentum ist inneres Erlebnis und sittliche Überzeugung Weder mit dem Geschichtsglauben, noch mit philosophischen Spekulationen, noch auch mit Politik hat es das Geringste zu tun. „So wenig kosmologische Weisheit es entwickelte, so wenig auch unmittelbar soziale Theorien. In dem neuen inneren Licht, das es forderte und möglich machte, gab es dagegen den wesentlichen Kern, aus welchem zwar nicht die Kenntnis, wohl aber die Würdigung der Natur, nicht eine bestimmte Form menschlicher Gesellschaftsverhältnisse, aber die Fähigkeit, jede vorgefundene Lage der Umstände im rechten Licht zu benutzen und zu gestalten, sich entwickeln konnte (M. III 354).

Religiöse Gemeinschaften sind nicht ein willkürlich gemachtes Menschenwerk (M. III 55), sondern Schöpfungen kraftvoller Menschen welche mehr waren als die Kinder und Ausdrücke ihrer Zeit (M III 66). In den führenden Geistern ist ein Neues und Originales anzuerkennen, welches sie als das Gepräge ihres Geistes ihrer Gemeinde aufgedrückt haben. Insbesondere wird das Christentum nur aus der religiösen Persönlichkeit Jesu verständlich. Das gläubige Gemüt schließt sich an den lebendigen Christus an, dessen ethische Majestät mehr ist als die ihm angedichtete metaphysische Herrlichkeit (M. III 373). Wenn die Dogmatik mit großem Aufwand philo-

sophischen Tiefsinns die ewige Bedeutung des historischen Christus dadurch aufzuzeigen sucht, daß sie ihn in einen spekulativ ausgedachten kosmologischen Zusammenhang eingliedert, so entfernt sie sich von dem, was der unmittelbare Glaube als den Segen des Christentums festhält. Jede Erklärung der historischen Erscheinung Christi als einer notwendigen, in Gottes ewigem Ratschluß begründeten verletzt das gläubige Gemüt, welches urteilt, daß die Liebe Gottes, welche größer ist als aller Mechanismus notwendiger Entwicklung, den sandte, den sie auch nicht hätte senden können (M. III 371).

Die Auferstehung Jesu war keine Wiederbelebung des Leichnams; aber auch keine visionäre Erscheinung, welcher objektiv nichts entsprochen hätte, sondern eine reale Einwirkung des erhöhten Heilandes auf die Seelen der Jünger. Die leibliche Auferweckung ist weder eine Garantie noch ein genügender Ausdruck für das in der intellektuellen Welt fortdauernde geistige Leben. „Nicht darin liegt die Bedeutung der Auferstehung, daß der Auferstandene wieder wie sonst einen Körper trägt, der Lichtwellen ins Auge sendet, sondern darin, daß seine lebendige, eigene Gegenwart, nicht nur die Erinnerung an ihn, die Seele innerlich ergreift und auf sie wirkend ihr in einer Gestalt erscheint, deren wirklicher Wiederaufbau geringern Wert haben würde, als diese Kraft des Erscheinens“ (M. III 366).

Das Christentum hat keine Mythologie, sondern stützt alle seine Reflexionen lediglich auf die Betrachtung der geistigen Welt, von der wir eine innere Erfahrung haben (Rph. § 87). Trotzdem sind die Dogmen des Christentums kein überflüssiges Beiwerk, sondern verdanken ihre Entstehung einerseits dem apologetischen Interesse, anderseits dem eigenen Bedürfnis, die im Glauben angeeignete Wahrheit in Form des Wissens festzuhalten. Alle Gegenstände der Dogmatik sind schwere und ernste Fragen, auf die jedes eindringende Nachdenken über die Bestimmung des Menschen in seinem Zusammenhange mit Gott zurückführt. Aber

die Dogmatik „formuliert nur in ihren Sätzen das brennende und unauslöschliche Interesse, das wir an jenen großen Rätseln nehmen und drückt unsere Bedürfnisse nach Erklärung aus, ohne sie zu befriedigen. Der vorhandene Glaube findet seinen eigenen Inhalt durch das Dogma nicht gedeckt". Daß Christus Gottes Sohn ist, ist dem unbefangenen einfachen Christen klarer als dem gelehrten Dogmatiker; denn es ist ein Werturteil des gläubigen Gemüts (M. III 363). Vollends unfruchtbar sind alle Spekulationen über die Dreieinigkeit, welcher höchstens der Sinn abzugewinnen ist, daß die Philosophie eine Dreiheit der Weltanfänge statuieren muß, ohne deren Einheit zu wissen, nämlich Gesetze, nach denen, Kräfte, durch welche, und Zwecke, um deren willen die Dinge sind (M. III 372)

Allgemeine Charakteristik des Lotzeschen Systems.

Zu Anfang der dreißiger Jahre des vorigen Jahrhunderts mit dem Tode Goethes (1832) und Hegels (1831) hatte die Blütezeit nicht bloß der deutschen Literatur, sondern auch der Philosophie ihr Ende erreicht. Der Sturz des in Hegel kulminierenden Idealismus war besiegelt. Man war der Spekulationen und Weltkonstruktionen, welche die Wirklichkeit überfliegen, müde geworden. Man wollte nicht mehr die Natur und die Geschichte, gleichsam wie die Spinne ihr Netz, aus der bloßen Idee herausspinnen, sondern forderte ein in der Erfahrung begründetes Wissen und empirische, durch Beobachtung gewonnene, am liebsten durch Experiment verifizierbare Erkenntnisse. Die Errungenschaften der Naturwissenschaften begünstigten dieses Bestreben. Je mehr man die Natur beherrschen lernte, desto mehr glaubte man auch, durch die Erforschung des streng gesetzmäßigen Zusammenhangs der äußeren Erscheinungswelt eine umfassende Weltanschauung gewinnen zu können. So war der Boden

für materialistische Ansichten bereitet und die Zeit gekommen, in welcher die Büchner, Vogt und Moleschott ihr dankbares Auditorium fanden.

Aber der Materialismus konnte keine Ethik begründen. Er konnte den Wert und Sinn des Lebens nicht erklären. Er konnte zu keiner religiösen Andacht und Verehrung der toten Natur, welche mit gleich erbarmungsloser Rücksichtslosigkeit den Frommen wie den Gottlosen behandelt, stimmen: kurz, alle tieferen und edleren Gemütsbedürfnisse, welche unausrottbar im Menschenherzen wurzeln, blieben unberücksichtigt. Aber mag auch der Materialismus Gott und den Geist leugnen und den Menschen als das Erzeugnis einer blinden und vernunftlosen Naturnotwendigkeit zu begreifen suchen, immer wieder wird das bessere Gefühl dagegen protestieren:

„Ich fühle mich kein Rad in diesem Radgetriebe,
Und unterbringen kann ich nirgends meine Liebe."

Woher diese Zwiespältigkeit in der Auffassung der Gesamtwirklichkeit und der Stellung, die der Mensch in der Welt hat oder handelnd sich geben soll? Sie ist offenbar darin begründet, daß wir die Tatsachen der Wirklichkeit verstandesmäßig zu erkennen, mathematisch zu berechnen und kausal zu erklären suchen, anderseits aber auch nach den in uns liegenden Werturteilen deuten und schätzen. Aber wenn die Einheit der Person nicht zerrissen werden soll, so muß es auch möglich sein, eine solche Weltanschauung zu gewinnen, welche die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemüts gleichmäßig befriedigt. Der Standpunkt einer nüchternen Verstandesbetrachtung ist der reine lückenlose Mechanismus, welcher es ermöglicht, die Erscheinungen kausal aus einander zu erklären. Der Standpunkt des Gemüts ist die Teleologie, die Anerkennung einer zwecksetzenden Vernunft, welche auf die Realisierung eines höchsten Gutes gerichtet ist. Aber der Mensch ist nicht bloß Verstand, sondern auch Herz und Gemüt; darum gilt es, einerseits

den bloßen Intellektualismus durch die Aussagen des Gefühls zu korrigieren und anderseits die bloßen Phantasien der Kontrolle des Denkens zu unterwerfen. Nur eine solche Weltanschauung kann dem ganzen Menschen genügen, welche die Ansprüche des gleichgiltig kritischen Verstandes mit denen der Wert empfindenden Vernunft auszugleichen und zu versöhnen imstande ist, und den idealen Glauben des Gemüts mit den unzweifelhaften Resultaten der empirischen Wissenschaften zu verbinden weiß.

Es sind besonders zwei Denker, deren hauptsächlichstes Bemühen eben hierauf gerichtet war: Theodor Fechner und Hermann Lotze. Beide sind von der exakten Naturforschung ausgegangen und haben sich auf diesem Gebiete einen geachteten Namen erworben: jener durch die Begründung der Psychophysik, dieser dnrch die Bestreitung des Vitalismus. Beide verbinden mit entschiedener Begabung für empirische Forschung und Beobachtung spekulativen Sinn und religiöse Gesinnung. Beide erblicken das letzte Ziel aller Philosophie darin, die einzelnen Erkenntnisse der exakten Wissenschaften mit den Anforderungen und Bedürfnissen unsres sittlichen Strebens und religiösen Fühlens in Einklang zu bringen und der „Nachtansicht" gegenüber eine „Tagesansicht" zu gewinnen, welche uns die Welt in idealer Verklärung zeigt. In der Gottesidee, in der Überzeugung der durchgängigen Beseelung des Weltalls, in der eudämonistischen Begründung der Ethik auf die Gefühle der Lust und Unlust herrscht eine wesentliche Übereinstimmung zwischen beiden Philosophen, während sie in manchen andern Fragen, wie es bei selbständigen Denkern nicht anders sein kann, ihre eigenen Bahnen wandeln. In hohem poetischem Fluge mit reicher ausmalender Phantasie redet Fechner von den Dingen des Himmels und des Jenseits. Lotze dagegen ist nüchterner und besonnener, und wenn er von hoher Warte aus das Universum zu überblicken oder in die Welt der Wunder einzudringen sucht, so pflegt er immer wieder an die Be-

schränktheit des menschlichen Standpunktes und an die nüchterne Werktagsarbeit zu erinnern, welche uns noch zu tun übrig ist, ehe wir das abschließende Wort zu sprechen in der Lage sind. Sein wissenschaftliches Gewissen verbietet ihm, irgendwo eine Durchlöcherung des Kausalzusammenhangs anzunehmen; seine ernst sittliche Lebensauffassung und religiöse Grundstimmung gebietet es ihm, hinter dem bloß Tatsächlichen, welches an sich gleichgiltig ist, das Bedeutungs-, Sinn- und Wertvolle als das wahrhaft Wirkliche erst zu suchen. Und so unternimmt er denn, nicht im Widerspruch mit den Resultaten der exakten Wissenschaften, sondern dieselben anerkennend und ihre Voraussetzungen teilend, seine idealistische Weltanschauung zu entwickeln, indem er sich zugleich der Hoffnung hingibt, daß die Philosophie es immer mehr lernen werde, den Weltlauf zu verstehen und nicht bloß zu berechnen.

Von entscheidender Bedeutung ist für Lotze das Axiom, daß die Welt der Werte und die der Gestalten eine ungeschiedene Einheit bilden (M. I 433). Nur *wir* sind es, die die Eine ungeteilte Wirklichkeit verschieden auffassen, je nachdem wir ihr mit dem Verstande, welcher ihre Gesetze erforscht, oder mit dem Gemüte, welches ihre Bedeutung wertet, gegenübertreten. Der Gegensatz zwischen Mechanismus und Teleologie liegt nicht in den Dingen selbst, sondern nur in der verschiedenen Stellung, welche wir ihnen gegenüber einnehmen. Ist dem aber so, so muß es auch eine Ausgleichung dieses Gegensatzes geben. Dieselbe wird gefunden, wenn die Teleologie als das übergreifende Prinzip anerkannt und die Physik der Ethik untergeordnet wird. Das Gute ist der einzig zureichende Grund alles Seins und Geschehens, und der Mechanismus ist nur das unselbständige Mittel seiner Verwirklichung.

Das ist einstweilen nur Lotzes persönliche Überzeugung, nicht das Ergebnis einer wissenschaftlichen Untersuchung, sondern eine intuitiv erfaßte Wahrheit, man sage selbst: eine vorgefaßte Meinung,

„die ich vorläufig nur als ein Vorurteil von mir beschreiben möchte", wie denn überhaupt alle philosophische Arbeit nichts anderes ist, als „der Versuch, eine in früher Jugend ergriffene Grundanschauung wissenschaftlich zu rechtfertigen" (Philos. in d. letzten 40 Jahren, philosophische Bibl. Bd. 121 S. XCVIII). Aber nun gilt es auch, dieses „Vorurteil" nicht zu beweisen, sondern vor dem eigenen Denken zu rechtfertigen und gegen entgegengesetzte Anschauungen zu verteidigen und zu begründen. Und das tut Lotze, indem er sich mit dem Materialismus und dem panlogistischen Idealismus in 40 jährigem gedanklichem Ringen auseinandersetzt. Jener irrte darin, daß er die erfahrbare Welt für das wahrhaft Wirkliche hielt, dieser aber darin, daß er die Erfahrungswirklichkeit ignorieren zu dürfen glaubte und einzig „auf den belebenden Hauch der schöpferischen Idee" achtete. Demgegenüber hält Lotze streng daran fest, daß zuerst die empirischen Tatsachen der sinnlichen Erfahrung im vollem Umfange und bis zu ihrem letzten Ende zu erforschen und rein natürlich zu erklären seien, bevor man dazu fortschreitet, ihnen eine ideelle Deutung zu geben.

Mit größter Entschiedenheit behauptet demnach unser Philosoph die unbedingte, ausnahmslose Herrschaft des Mechanismus in allem Naturgeschehen. Nichts darf aus Zweckursachen erklärt werden in der erfahrbaren Sinnenwelt. Endliches wirkt auf Endliches nach unverbrüchlicher Naturordnung. „Der Mechanismus ist das Verhängnis der Welt". Ja selbst der menschliche Leib ist eine bloße Maschine, deren einzelne Teile durch keine verbindende Idee zusammengehalten werden. Und selbst noch weniger als eine Maschine ist unser Leib; denn erstere setzt ein festes Substrat voraus, während die Organismen in der allgemeinen Strömung der Natur sich durch zeitweilige Verbindung von Atomen bilden, nicht wie feste Inseln, sondern wie bewegliche Strudel, welche die auf kurze Zeit miteinander verbundenen Bestandteile bald wieder der allgemeinen Strömung zurück-

geben, so daß wir verwundert fragen: „Wo bleibt denn nun aber die Seele?" (M. I 156). Trotzdem behält der Mechanismus nicht das letzte Wort; denn Atome sind Kraftmittelpunkte, für welche die räumliche Ausdehnung nur die nähere Sphäre ihrer Wirksamkeit bezeichnet. Kraft aber ist etwas Immaterielles. Die körperlichen Dinge sind demnach immaterielle Wesen oder Seelen. Ihnen kommt nicht bloß ein Ansichsein zu, sondern auch ein Fürsichsein. Alle Realität ist Geistigkeit. Auch der scheinbar tote Stoff besitzt innere Regsamkeit und die Fähigkeit, innerlich zu leiden und auf dieses Leiden zu reagieren, was sich eben in der Kraftäußerung zeigt. Die reale Welt löst sich auf in eine Stufenleiter beseelter Wesen, welche sämtlich, wenn auch in verschiedenen Graden, ihr eigenes inneres Leben haben und genießen, während sie zugleich in einem substantiellen geistigen Grunde, der unendlichen Persönlichkeit Gottes, befaßt sind.

Dies ist jedoch nur erst die eine Seite der Betrachtung, welcher eine andere gegenübertritt und die Wage hält; denn mit gleicher Entschiedenheit wendet sich Lotze gegen den Intellektualismus und Panlogismus der idealistischen Philosophie, als ob irgend etwas daran gelegen oder damit gewonnen sei, daß die im Leeren schwebende Idee sich in der Natur einen Körper suche. „Solange wir Atem haben, wollen wir streiten gegen diesen nüchternen und doch so furchtbaren Aberglauben, der völlig in der Verehrung für Tatsachen und Formen aufgehend die sinnvollen Zwecke des warmherzigen Lebens nicht mehr kennt oder mit unbegreiflicher Gelassenheit über sie hinwegsieht, um den tiefsten Sinn der Welt in der Beobachtung einer geheimen Entwicklungsetikette zu suchen" (M III 44). Nicht auf die Herstellung irgendwelcher äußerer, gleichgiltiger Tatbestände kam es bei der Erschaffung der Welt an, sondern „irgendwo müssen dieselben auf ein inneres Geschehen der Lust und des endlichen Genusses ausmünden". Der Inhalt des Seins ist das

wertvoll Gefühlte. Das Gute ist Grund und Ziel der Welt. Erst die Einsicht in das, was sein soll, kann uns die Einsicht eröffnen in das, was da ist (M. I 428). „Nur das existiert in der Welt, was zugleich im Sinne einer wertvollen Idee, die ihr Wesen bildet, seine notwendige Stelle hat" (Med. Ps. S. 159). Die Überschätzung der logischen Formen ist unserm Philosophen ebenso zuwider wie ihre Verwechselung mit sachlicher Erkenntnis. „Es schien uns völlig gleichgiltig, ob der wesentliche Kern der Wirklichkeit in seelenlosen Atomen, blinden Kräften und mathematischen Gesetzen des Wirkens, oder ob er in denknotwendigen Begriffen irgendwelcher Art, in relativen oder absoluten Ideen und den Gaukeleien ihrer dialektischen Bewegung gesucht wird. Alle diese Ansichten würdigen ganz gleichmäßig die Natur und die Geschichte dazu herab, Darstellungen des unbedingt Gleichgiltigen und Wertlosen zu sein" (M. III 615). Und so gipfelt denn Lotzes philosophische Weltanschauung in dem Satz: „Das wahrhaft Wirkliche, das ist und sein soll, ist nicht der Stoff und noch weniger die Idee, sondern der lebendige, persönliche Geist Gottes und die Welt der persönlichen Geister, die er geschaffen hat. Sie allein sind der Ort, in welchem es Gutes und Güter gibt; für sie allein besteht die Erscheinung einer ausgedehnten Stoffwelt" (M. III 616).

Wenn nun in dem Inhalt der Idee des Guten der einzig zureichende Grund für den Inhalt alles Seins und Geschehens liegt, so ist das einzige Mittel zur Realisierung desselben der Mechanismus. Es ist jede „Schwärmerei abzuweisen, welche das Höchste in andrer Weise lieber wirksam sehen möchte, als in der, welche es sich selbst gewählt hat" (M. III 614). „Überall ist die Erfüllung der Zwecke an ein mechanisches Zusammenwirken von anders gearteten Kräften gebunden" (allg. Phys. S. 55). Der Kausalzusammenhang der Dinge, ihre strenge Ordnung und Gesetzlichkeit ist das dienende Mittel, welches das Absolute selbst zur Verwirklichung seines Welt-

planes gesetzt hat. Es ist seine eigene „ethische Tat". Daraus folgt aber, daß zwar „ausnahmslos universell, aber zugleich völlig untergeordnet die Bedeutung der Sendung ist, welche der Mechanismus in dem Bau der Welt zu erfüllen hat" (M. I S. XV).

Auf diese Weise sucht Lotze von den Grundvoraussetzungen der Naturwissenschaften aus, welche in der Annahme eines strikten mechanisch-kausalen Zusammenhangs aller Dinge bestehen, eine ethische Weltanschauung zu gewinnen und diese als deren Konsequenz aufzuzeigen. Sein System ist ein teleologischer Idealismus mit ethisch-religiösem Grundcharakter auf streng realistischer Basis. Indem es den besten Gedanken der deutschen idealistischen Philosophie mit den unveräußerlichen Grundsätzen der empirischen Naturwissenschaften in sich vereinigt und zugleich die Einseitigkeiten beider Richtungen abstreift, vertritt es eine einheitliche Gesamtauffassung von dem Bau und der inneren Einrichtung der Welt, welche den Gegensatz von Teleologie und Kausalität überwindet, Glauben und Wissen miteinander versöhnt und die Interessen des Verstandes wie die Bedürfnisse des Gemüts gleichmäßig berücksichtigt.

Wir fragen nun: Ist Lotze dieses Unternehmen gelungen, welches er sich vorgesetzt hatte? und zerlegen diese Frage in die folgenden drei:

1. Befriedigt sein System das reine Verstandesinteresse?
2. Genügt es den Bedürfnissen des Gemüts?
3. Zeugt es von einem Verständnis für das Wesen der Religion und insbesondere des Christentums?

Lebenslauf.

Am 11. Februar 1857 bin ich in Tribsees bei Grimmen geboren. Mein Vater war Pastor. Ich besuchte die dortige Volksschule bis zu meinem 13. Lebensjahre, wurde Ostern 1870 in die Untertertia des Gymnasiums zu Stralsund aufgenommen und verließ diese Anstalt nach 6 Jahren mit dem Zeugnis der Reife. Ich studierte in Leipzig, Straßburg und Berlin, woselbst ich im Johanneum und im 7. Semester im Domstift Aufnahme fand. Als Hauslehrer bei Herrn v. Delhans auf Borowsko, Prov. Posen, machte ich meine Examina und zwar im 8. Semester das erste theologische, im 9. das damals übliche sog. Kulturexamen und im 10. das zweite theologische. Daneben hatte ich 3 Kinder zu unterrichten. Vom 1. April 1881 bis dahin 1882 genügte ich meiner Militärpflicht beim 2. Garderegiment zu Fuß in Berlin und kam mit 25 Jahren ins Pfarramt. Nachdem ich 3 Jahre die zweite Pfarrstelle in Sagard a. Rg. verwaltet hatte, wurde ich vom Magistrat in Grimmen für die dortige zweite Pfarrstelle gewählt. Zum 1. Juli 1889 wurde ich vom Kgl. Konsistorium nach Prerow berufen. Hier verheiratete ich mich am 29. Nov. ds. Js. mit Hedwig geb. Püschel. Aus unserer Ehe sind 3 Söhne und 3 Töchter hervorgegangen, von denen ein Sohn, der Referendar Otto, im Felde gefallen ist. Zum 1. Juli 1910 übernahm ich das Pfarramt zu Sassen b. Loitz und trat nach $2\frac{1}{2}$ jähriger Tätigkeit dortselbst in den Ruhestand. Der hochwürdigen theologischen Fakultät, insbesondere dem Geh. Rat D. Kattenbusch bin ich für das außerordentlich freundliche Entgegenkommen, welches ich gefunden habe, zu ergebenstem Danke verbunden.